

Philipp Blom



Gente peligrosa

*El radicalismo olvidado
de la Ilustración europea*



Desde la década de 1750 hasta la de 1770, el salón parisino del barón Paul Thiry Holbach fue el epicentro del debate, de la audacia intelectual y las ideas revolucionarias, y reunió a personalidades de la talla de Denis Diderot, Laurence Sterne, David Hume, Adam Smith, Horace Walpole, Benjamin Franklin y Jean-Jacques Rousseau, que después se opuso a sus amigos. Aquél fue un instante de tal radicalismo y audacia en el pensamiento europeo, que filósofos rivales se enfrentaron violentamente, y el proceso acabó finalmente sofocado por Robespierre y sus secuaces. Blom vuelve sobre los pasos y el destino de los integrantes de este excepcional grupo de amigos, y devuelve la vida a sus subversivas ideas. Mentes brillantes, llenas de ingenio, de valor y de humanidad, cuyo pensamiento creó una Ilustración radical, basada en el ateísmo, la pasión, la empatía, y una visión de la sociedad de una suprema agudeza.

Philipp Blom

GENTE PELIGROSA

El radicalismo olvidado de la Ilustración europea

ePub r1.0

Castroponce 23.12.2018

Título original: *A Wicked Company*

Philipp Blom, 2010

Traducción: Daniel Najmías

Diseño de cubierta: Editorial

Editor digital: Castroponce

ePub base r2.0



Índice de contenido

Introducción

Padres e hijos

1. La Ciudad de las Luces
2. Viajes
3. «Encyclopédie»: Grandes ambiciones
4. Chez Monsieur D'Holbach
5. Audacia
6. El cristianismo desenmascarado
7. Sólo el hombre malo vive solo

Máquinas maravillosas

8. «Le bon David»
9. Una filosofía natural
10. Los jeques de la rue Royale
11. Grandval
12. El oso

La Isla del Amor

13. Crimen y castigo
14. El perro más ingrato del mundo
15. Fama y destino
16. La emperatriz y el rey de la «galette»
17. Sexo en el paraíso
18. Cincuenta sacerdotes contratados

Epílogo. Una revolución robada

Los protagonistas

Una bibliografía muy selectiva

Autor

Notas

Philipp Blom

Gente peligrosa

El radicalismo olvidado
de la Ilustración europea

*Al finalizar un seminario que di en Bogotá en 2007, se me acercó un muchacho de
catorce o quince años que quería saber, allí y en ese momento,
todo sobre Diderot, D'Holbach, Rousseau
y los ilustrados radicales. Entonces no pude darle
la respuesta que buscaba, pero este libro es, en parte, un intento de responderle ahora.*

*Dedico este libro a él y a todos los jóvenes
de su edad que son lo bastante curiosos para preguntar
quiénes somos y lo bastante valientes para imaginar
quiénes podríamos llegar a ser.*

Oh, tú, al que el gusanillo de escribir atormenta como un demonio y que darías todas las minas del Perú por un grano de reputación: abandona el vil rebaño de autores vulgares que corren tras los demás o que hozan en el polvo de la erudición, abandona a los pesados sabios cuyas obras parecen llanuras interminables sin flores y sin fin. O no escribas nada, o toma otro camino: sé grande en tus escritos como en tus acciones, muestra al mundo un alma robusta, independiente.

Julien Offray de La Mettrie,
Discurso sobre la felicidad

INTRODUCCIÓN

Se puede perder por toda clase de razones... Porque uno no es lo bastante decidido, o porque es demasiado fanático; porque no es lo bastante flexible o porque es demasiado indiferente; por no ser lo suficientemente fuerte, por ser sencillamente desafortunado, por preocuparse demasiado por los detalles o por ignorarlos demasiado; por estar demasiado retrasado para su tiempo o demasiado adelantado a él. Se puede ser un cobarde en la victoria o un auténtico héroe en la derrota.

Lo que es cierto para los vivos también se aplica a los muertos. Existe algo parecido a un mercado de valores de la reputación, observado con inquietud por los grandes inversores en la versión predominante de la historia, o con mirada divertida por los jugadores que apuestan por un oscuro poeta, por un músico olvidado o por un filósofo que intenta refundar o empañar su reputación. Los mecanismos de ese mercado son importantes para nuestro presente, porque aquellos cuyos valores están más altos, los que tienen detrás a los inversores más poderosos, y el mayor número de inversores, determinan las maneras en que pensamos en nosotros mismos, las historias que contamos sobre el mundo, nuestro repertorio de ideas. Si el valor en Bolsa de Platón supera al de Aristóteles y borra por completo el valor de Epicuro, es más probable que traduzcamos a nuestra lengua el pensamiento de Platón para contar nuestras propias historias tal como él nos lo señaló.

Un sofocante día de verano en París, salí a buscar a dos hombres que habían ganado una batalla histórica, pero que perdieron

la última. Una vez tuvieron en las manos las claves de una sociedad que podría haber sido más libre y más justa, menos reprimida y más feliz. Pelearon con coraje por esa visión, y corrieron un gran riesgo al hacerlo, pero sus ideas cayeron en desgracia, ahogadas por la estruendosa corriente de la Revolución Francesa, hasta quedar eliminadas de la historia. Esos hombres habían vivido espléndidamente, pero, tras su muerte, que tuvo lugar hace más de dos siglos, perdieron la batalla por la posteridad, por la memoria de las generaciones futuras.

A uno de esos hombres, el barón Paul Thiry d'Holbach (1723-1789), hoy sólo lo recuerdan unos pocos eruditos especializados, mientras que al otro, Denis Diderot (1713-1784), se lo conoce principalmente como editor de la gran *Encyclopédie* y por un puñado de innovadoras obras de ficción. Y, sin embargo, D'Holbach no sólo fue el anfitrión de la mayoría de mentes brillantes de su siglo, sino también un importante escritor filosófico por derecho propio, autor de los primeros libros ateos publicados desde la Antigüedad. Su trabajo se desconoce, mientras que Diderot ha quedado reducido al papel que él más despreciaba: el de recopilador de artículos e ideas ajenos. Su pensamiento —tan fresco, tan humano, tan liberador— ni siquiera aparece en muchas historias de la filosofía. Su mensaje fue demasiado inquietante, demasiado anárquico, demasiado peligroso para darlo a conocer al gran público.

Mientras caminaba por París me propuse visitar los lugares que D'Holbach y Diderot habían conocido, las casas en que habían vivido y, especialmente, la casa en la que el barón había tenido su entonces legendario salón. El círculo de amigos que rodearon al barón y a su íntimo amigo y colaborador Denis Diderot sigue siendo una especie de buque fantasma en la historia de la filosofía, al cual se han ido pegando como lapas rumores y leyendas. Sus miembros formaron parte de una vasta conspiración que planeó la Revolución Francesa simulando debatir cuestiones

de economía, decían algunos; o, como creyeron otros, tenían una fábrica de libros ilegales, escritos, revisados y divulgados por miles de personas para derrocar a la monarquía. La mayoría de los contemporáneos coincidieron, y afirmaron que D'Holbach y sus cohortes eran unos viles ateos a los que había que quemar en la hoguera.

A veces, la realidad histórica es más gratificante y emocionante que la leyenda. El salón del barón d'Holbach y sus principales protagonistas fomentaron las ideas revolucionarias, no cabe duda, pero esos hombres y mujeres pensaban en algo más que en una mera revolución política. Escribieron y publicaron libros subversivos, sí, pero querían acabar con algo infinitamente más vasto que la monarquía o, incluso, que la Iglesia católica. En la visión que discutieron alrededor de la mesa del barón, mujeres y hombres ya no vivirían oprimidos por el miedo y la ignorancia que infundía la religión, y cada cual podría vivir su vida plenamente. En lugar de sacrificar sus deseos a la vana esperanza de una recompensa en la otra vida, podrían caminar libremente, comprender el lugar que ocupaban en el universo como máquinas inteligentes de carne y hueso, y dedicar sus energías a construir una vida individual y comunidades basadas en su herencia de deseo, empatía y razón. El deseo, erótico o de otra clase, haría que su mundo fuese hermoso y rico; la empatía lo haría amable y vivible, y la razón permitiría comprender las leyes inmutables del universo.

Pero antes de que esa visión paradisiaca y remota se hiciese realidad, había que derrotar a los enemigos de la razón y del deseo. La Iglesia condenaba el deseo y la razón por considerarlos, respectivamente, lujuria y orgullo —pecados mortales ambos—, y distorsionaba la empatía hasta convertirla en la práctica de hacer sufrir a la gente en vida para que pudiera obtener la recompensa después de la muerte. Para los radicales de la Ilustración era un deber convencer a sus contemporáneos de que no había

vida después de la muerte, de que no había Dios ni Providencia ni plan divino, sino sólo un mundo físico de vida y muerte y lucha por la supervivencia, un mundo de necesidad ignorante y sin significado superior, y al que la bondad y el deseo carnal pueden inocular una belleza efímera. Durante el siglo XVIII, cuando estos pensamientos se consideraban heréticos y punibles con la muerte, defender esas ideas era un desafío hercúleo.

De vuelta en el París de nuestros días, yo mismo tuve que hacer frente a un desafío. Encontrar la casa de D'Holbach en la capital resultó más difícil de lo que había previsto. Sabía que se encontraba en la calle que una vez fue la rue Royale Saint-Roch, pero el plano actual de la ciudad no es el del París del siglo XVIII. La rue Saint-Roch de hoy no es idéntica a la anterior, que fue rebautizada. El trazado de la capital francesa cambió íntegramente durante el siglo XIX, cuando el barón Haussmann hizo realidad su plan de un nuevo París y derribó miles de edificios y calles para abrir anchos bulevares (ideales a la hora de echar mano de la artillería que habían de aplastar esas revoluciones y levantamientos populares que tan famosa habían hecho a la ciudad) y espectaculares ejes visuales de norte a sur y de este a oeste.

Alguien me había dicho: «Si quiere saber qué calle era antes la rue Royale Saint-Roch, pregúntele al párroco. Se conoce al dedillo la historia del *quartier*». No fue difícil encontrar al párroco: un caballero ya mayor, elegante, con el pelo blanco peinado hacia atrás, alzacuellos y un fino traje, que estaba sentado en la terraza de un pequeño café justo al lado de su parroquia, la iglesia de Saint-Roch. Con una cortesía exquisita me contó que, sí, en efecto, había oído hablar de un tal barón d'Holbach que había vivido en ese barrio durante el siglo XVIII, pero que no tenía ni idea de cuál era la calle que yo buscaba y tampoco podía decirme

nada más sobre el barón. «*Au revoir, monsieur*», me dijo, dejándome bien claro que no le apetecía nada volver a verme.

Como no quería darme por vencido tan fácilmente, seguí investigando por la zona. Tras algunos comienzos en falso, di con la calle y, de hecho, con la casa en la que D'Holbach vivió y recibió a sus invitados. Ahora la calle se llama rue des Moulins, y la casa está a menos de quinientos metros de la terraza en la que conocí al párroco. Es obvio que el ateísmo del barón aún no se ha olvidado. Después descubrí otra cosa: tanto D'Holbach como Diderot están enterrados en la misma iglesia de Saint-Roch, cuyo párroco no sabía nada de ellos. Descansan en tumbas anónimas, bajo gastadas losas, delante del altar mayor.

En una visita posterior a París aproveché la oportunidad para volver a visitar la iglesia, esta vez con el objetivo de localizar el lugar exacto en el que yacen enterrados D'Holbach y Diderot. El párroco al que había conocido ya se había jubilado, así que me presenté a su sucesor, un hombre con un rostro de rasgos delicados y también un entusiasta de la historia de su iglesia. Dijo que, por supuesto, sabía dónde estaba enterrado Diderot. Había un osario debajo del altar, pero, por desgracia, añadió, lo habían profanado dos veces, primero durante la Revolución y luego durante la Comuna de París. Ahora los huesos y los cráneos de los allí enterrados estaban dispersos al azar «y nadie sabe qué es de quién», añadió, en un tono un punto divertido. Se lamentó de que fuera imposible visitar el lugar, que estaba a la espera de que lo restaurasen, cosa de la que debía ocuparse el Estado. «Pero Diderot no está solo ahí abajo», me comunicó cordialmente. «En esta iglesia enterraron a muchos artistas importantes. También André Le Nôtre está ahí, y Pierre Corneille, y Madame Geoffrin, la gran *salonnière*...» «Y el barón d'Holbach», añadí yo. El párroco pareció sorprendido. «¿Quién ha dicho?» Repetí el nombre, esta vez completo: «El barón Paul Thiry d'Holbach.» «Mire usted, de eso no estoy seguro», repuso con voz fría y oficial.

«Aquí se ha dicho misa por mucha gente que nunca fue enterrada entre estas paredes».

No insistí, pero la reacción del párroco es un claro indicio de por qué Diderot y D'Holbach perdieron la batalla por la posteridad: aún no les han perdonado sus desagradables ideas radicales. Los dos hombres creyeron que en el mundo sólo había átomos organizados de incontables y complejas maneras, sin significado inherente y sin propósito más alto que la vida. Si los pensadores ilustrados más moderados, como Voltaire, creían que debía de haber un Dios, un relojero supremo, creador del mecanismo del mundo, los amigos que se reunían en el salón de D'Holbach (o la mayoría de ellos) ya estaban convencidos de que el mundo no era el producto de la Creación, sino que había evolucionado gracias al azar y a la selección natural, sin una inteligencia que lo guiara y sin que para ello hubiese tenido que existir un ser supremo.

Esa filosofía dio lugar a violentas reacciones desde el principio. En el Antiguo Régimen, antes de la Revolución Francesa, era peligroso decir lo que uno pensaba. A los que se oponían a las enseñanzas de la Iglesia los amenazaban con la cárcel e, incluso, con la ejecución pública. De ahí que fuera importante saber en quién se podía confiar y delante de quién se podía hablar sin tapujos. El salón de D'Holbach, abierto a espíritus afines todos los jueves y domingos, ofrecía unas condiciones ideales a los ilustrados radicales. El barón era un hombre acaudalado y tenía un chef excelente; además, su bodega y su biblioteca también estaban muy bien surtidas.

En ese entorno agradable, en el que todos se conocían y se sentían a gusto, los amigos de D'Holbach podían poner a prueba sus ideas, debatir sobre cuestiones filosóficas y científicas, leer y criticar nuevas obras. Diderot, uno de los más grandes conversadores del siglo, estaba en el centro de todas las discusiones —para admiración y, de vez en cuando, también para honda frustración de los demás invitados—. El objetivo último de esos deba-

tes no era el disfrute personal, sino la influencia filosófica y política. Los pensadores de la Ilustración radical querían cambiar la manera general de pensar, y a tal fin estaban obligados a intervenir en el debate público, cosa que hicieron, indirectamente, en la *Encyclopédie* de Diderot, un caballo de Troya en veintiocho volúmenes cargados de ideas subversivas que llegó a casas de lectores que no sospechaban nada, y, directamente, a través de un aluvión de libros y panfletos que tenían que publicar clandestinamente y de manera anónima. Esos materiales se imprimían en el extranjero y se introducían camuflados en Francia, donde se vendían en el más absoluto secreto.

La concepción evolucionista de la naturaleza y de la humanidad tuvo consecuencias de enorme importancia. Sin un Creador que revelara su voluntad a sus criaturas a través de la Biblia, había que repensar las ideas del bien y del mal. En ese mundo feliz imaginado por Diderot, D'Holbach y sus amigos, de repente ya no había pecado, ni recompensa ni castigo en la otra vida; sólo la búsqueda del placer y el miedo al dolor. Diderot y sus amigos fueron más lejos que la filosofía tradicional, que consideraba a los seres humanos intrínsecamente racionales y a la razón como la mayor aproximación posible a lo divino, la facultad suprema. En consecuencia, otros filósofos ilustrados reprodujeron el desdén cristiano por las pasiones y basaron sus ideas de un futuro mejor para la humanidad en una utopía exclusivamente racionalista en la que había poco espacio para impulsos irracionales como la pasión, el instinto o el anhelo de belleza.

Los radicales sostenían que la naturaleza humana era exactamente lo contrario, que se expresaba a través de los individuos en forma de pasiones violentas y ciegas, las auténticas fuerzas motoras de la existencia. La razón podía dirigirlas igual que las velas de un barco pueden permitir que los marinos naveguen en medio de las tormentas, las olas y las corrientes de un bravo

océano. No obstante, la razón siempre es secundaria, siempre es más débil que la realidad básica de la pasión.

Los críticos religiosos alzaron las manos horrorizados. Todo eso sólo era una licencia para la perversión y el libertinaje. Sin la ley de Dios no había bondad en el mundo; sin la razón divina no había razón de existir. Pero los radicales de la Ilustración tenían una respuesta clara a esas acusaciones. Su moral no era una moral de orgías salvajes, de codicia sin freno e indulgencia irresponsable, sino una sociedad basada en el respeto mutuo, sin amos ni esclavos, sin opresores ni oprimidos.

Si bien en un universo sin dios no tiene cabida el patrón trascendental de una Verdad y una Bondad absolutas y reveladas, resulta perfectamente sencillo ver qué es beneficioso y qué es perjudicial para la gente aquí y ahora. Sólo la comprensión debía ser el principio de toda moral. Era una idea peligrosa, pues un código moral basado en la búsqueda de la felicidad en esta vida tenía implicaciones verdaderamente revolucionarias. Sin un Dios que hubiera situado a algunas personas por encima de otras, todo el mundo —al margen de su condición social, sexo, raza y credo— tiene el mismo derecho a buscar el placer y, en última instancia, la felicidad. Una duquesa no tiene más derecho a la felicidad que el más humilde de los campesinos, y una sociedad en la que la felicidad es posible no sólo para unos pocos privilegiados únicamente puede conseguirse mediante la solidaridad y la cooperación. En esa visión no había lugar para la aristocracia, para el derecho de nacimiento o para la jerarquía social. En la Francia del Antiguo Régimen —una monarquía absoluta—, esas ideas equivalían a traición, pero también consiguieron atraer al salón de D'Holbach a un nutrido grupo de personas valientes y excepcionales.

Y esa visión no ha perdido, ni tan siquiera hoy, un ápice de su atractivo y de su poder de persuasión.

En vida, a D'Holbach y Diderot se los celebró y se los vilipendió, estrellas fijas del universo intelectual incluso de aquellos que querían verlos arder en la hoguera (y eran muchos). Sin embargo, hoy, si uno consulta una guía turística de París o pregunta a una persona culta dónde se pueden visitar las tumbas de dos filósofos importantes del siglo XVIII, cuya obra cambió el mundo, no lo enviarán directamente a la iglesia de Saint-Roch, sino al Panteón, cerca de los Jardines de Luxemburgo. Allí, en la cripta, están los sarcófagos de Voltaire y Jean-Jacques Rousseau, dos de los primeros famosos a los que se concedió el honor de que sus restos descansaran allí. Con mucha pompa y circunstancia revolucionaria, a Voltaire lo volvieron a enterrar, esta vez en la cripta del Panteón, en 1791, y a Rousseau en 1794. Arriba, en la nave del edificio, hay un monumento dedicado a Diderot, instalado allí en 1925, quizá cuando ya nadie lo esperaba.

El Panteón es la historia oficial tallada en piedra, y en esa versión hay algo engañosamente verosímil. Hay que hacer un esfuerzo para recordar que el tejido del presente no ha surgido como tenía que surgir, sencilla y orgánicamente, sino que es el resultado de un número incontable de decisiones y de actos de violencia que forzaron a cada momento presente a obedecer los sueños y las pesadillas de los que ostentan el poder. Entonces, ¿por qué los restos de Voltaire y Rousseau descansan en el principal santuario secular de la República Francesa, el panteón dedicado a los *grands hommes* de Francia (a Marie Curie, la primera *grande femme*, no se le permitió acceder hasta 1995), mientras que sus contemporáneos Diderot y D'Holbach descansan en tumbas anónimas en una iglesia cuyo párroco dice a un visitante de paso que no sabe nada de ellos?

Una respuesta podría ser, por supuesto, que Voltaire y Rousseau sencillamente fueron, como filósofos, mejores y más origi-

nales, más merecedores de ese honor especial. A fin de cuentas, Voltaire fue el gran defensor de los derechos humanos y de las ideas ilustradas, la encarnación misma de la batalla entre razón y superstición. A Rousseau todavía se lo venera como la voz de la libertad humana y de la honradez personal radical, un amigo sensato que conduce a las sociedades hacia la libertad, un pionero del inconsciente y un investigador incansable de la dimensión emocional de la vida.

No cabe duda de que Voltaire fue la figura más influyente y conocida de la Ilustración, pero su contribución filosófica no va mucho más allá de un sólido sentido común generosamente salpicado de inteligencia e ironía. Sus actividades políticas nos lo muestran como un hombre muy hábil interesado principalmente en su propia reputación y en su fortuna. En cuanto a Rousseau, es, como pensador, sin duda alguna más original e importante, pero también una mente mucho más siniestra, interesada y auto-destructiva. Además, era un mentiroso compulsivo, lo cual viene de perlas para una buena biografía pero no para la gran filosofía.

Rousseau y Diderot fueron grandes amigos durante un tiempo, pero riñeron pública y ostentosamente. La amistad terminó no sólo a causa de Rousseau y sus paranoias, sino porque —y no deja de ser significativo— el ginebrino terminó odiando la Ilustración que defendía Diderot, una vida libre del miedo a lo desconocido, sin asco por uno mismo, una aceptación lúcida y serena de nuestro lugar en el mundo como simios muy inteligentes y con conciencia moral.

Profundamente disgustado consigo mismo y temeroso de sus propios deseos, Jean-Jacques Rousseau llegó a ser el enemigo declarado de aquellos a los que había querido. En el siglo XIX, John Ruskin acuñó la expresión «falacia patética» para designar el error de atribuir intenciones a los objetos inanimados: hojas que bailan, libros que esperan que alguien los lea, una naturaleza alternativamente bondadosa y cruel. La falacia patética de Rous-

seau consistía en creer que el mundo entero se había unido para arruinarlo. A partir de ese miedo formuló una filosofía que a primera vista sugiere una defensa de la libertad y la dignidad humanas, cuando en realidad ponía los cimientos de una visión profundamente opresiva e intensamente pesimista de la vida. La sociedad ideal defendida por Rousseau se basaba en la manipulación ideológica, en la represión política y en la violencia, y en una filosofía de la culpa y la paranoia que resultó muy apropiada para justificar los regímenes totalitarios de todas las tendencias. No es casual que Rousseau fuese, en materia filosófica, el ídolo de Maximilien Robespierre, el más terrible de todos los dirigentes de la Revolución Francesa y cuyo instrumento político preferido fue la guillotina.

Lo que hace que el pensamiento de la Ilustración radical sea hoy tan esencial es su fuerza, su sencillez y su valor moral; y lo que lo hace más importante que nunca es el hecho de que fuera Rousseau, no Diderot, quien ganó la batalla por la posteridad: su influencia continúa empañando nuestros debates y nuestras sociedades. Rousseau redescubrió la religión para él, aunque no fuese una religión institucional. Creía en la existencia de una vida después de la muerte porque esta vida era sencillamente demasiado espantosa para ser lo único que podía esperar, un caso clásico del deseo como padre del pensamiento. Rousseau era un hombre intensamente religioso en guerra con el mundo en general y consigo mismo, y su filosofía fue un reflejo de esa situación: sacó conceptos cristianos fuera de su contexto religioso y los hizo accesibles en un contexto filosófico y no explícitamente religioso. Durante el siglo XIX, en un mundo aún resentido por el declive de la religión, esa oferta se aceptó de buen grado. Rousseau mostró que era posible incorporar, sin tener que hablar el

lenguaje de la teología, sentimientos y creencias originalmente cristianos en una visión moderna del mundo.

Ni siquiera hoy la discusión pública sobre cuestiones morales y políticas está enmarcada en un contexto explícitamente religioso, pero el cambio de terminología sólo oculta la influencia omnipresente de ideas teológicas subyacentes no sometidas a examen. Nuestro vocabulario ha cambiado, por supuesto. Ya no hablamos del alma, sino de la psique; hemos cambiado el pecado original por la culpa heredada y psicológica. Con todo, el suelo cultural sobre el cual florecen esas ideas sigue siendo el mismo, y demasiado a menudo nuestra visión del mundo es intrínsecamente religiosa sin que ni siquiera nos demos cuenta.

Cuando miramos hacia el futuro tememos, instintivamente, el Apocalipsis, y esperamos el paraíso o el purgatorio. Junto a la visión pacífica de un mercado perfecto, de un futuro de ciencia ficción sin guerras ni problemas energéticos, de una sociedad socialista perfecta o de cualesquiera otros sueños, está la negra perspectiva de un planeta sobrecalentado, de una Tercera Guerra Mundial (nuclear), de ecosistemas colapsados, de guerras por el agua y otros recursos naturales, de asteroides destructivos que van a colisionar con la tierra o un último y mortífero choque de civilizaciones. La posibilidad de que la humanidad siga arreglándose durante milenios (con mucho, el escenario más probable), evitando algunas catástrofes mientras soporta otras (autoinfligidas algunas de ellas), es menos instintiva para nuestro cerebro teológicamente condicionado que la idea de salvación o condena, de cielo e infierno.

Tan hondamente arraigados están esos instintos culturales, que la utopía totalitaria de Rousseau puede parecer más natural y sensata que las rápidas propuestas utilitarias de D'Holbach. En el fondo, los utópicos son siempre religiosos, y no sorprende mucho que Rousseau fuese una fuente directa de inspiración no sólo para Robespierre, sino también para Lenin y Pol Pot, que

estudió la obra de Rousseau en París en la década de 1950, antes de que su campaña asesina llevase a Camboya de vuelta a la Edad de Hierro, simulando crear una sociedad de campesinos virtuosos aislados de las corruptoras influencias de una sociedad superior.

Y nuestras utopías no sólo son de naturaleza religiosa, sino que nuestra relación con el deseo y las pasiones lleva siempre la misma impronta religiosa, como demuestra el mapa de cualquier ciudad. Los barrios de prostitución de nuestras ciudades dan fe de una revulsión muy cristiana ante el placer físico. Suelen estar situados en la periferia (aunque hoy día es frecuente que las ciudades se hayan extendido alrededor de ellos, acercándolos al centro de una conurbación aparentemente interminable) y en las zonas menos recomendables, y son lugares sórdidos y deprimentes, vulgares y baratos. Están al servicio de un deseo vergonzoso, satisfecho culposamente en rincones oscuros y sucios o a la chillona luz de letreros de neón.

El sexo mismo es sucio, y a las mujeres que desean acostarse con hombres se las suele llamar «zorras», «putas» o cosas peores. No es para nosotros la celebración de la belleza, como en la Antigüedad, ni los ornamentos y los alegres amuletos eróticos que decoraban la vida cotidiana de la antigua Roma o los templos indios. Seguimos avergonzándonos de nosotros mismos, y hemos internalizado esa vergüenza en nuestra cultura popular: en los éxitos de taquilla de Hollywood que inundan las pantallas de nuestros cines, un solo atisbo de un cuerpo desnudo se considera ofensivo y obsceno; no así, en cambio, la representación gratuita, y pornográficamente detallada, de la violencia más extrema.

Hay una línea directa que va desde ese mundo aparentemente ultrasecular de seducción sórdida hasta los predicadores puritanos que invocan el fuego del infierno contra la lujuria y los eremitas que se odian a sí mismos. A uno se lo podría perdonar por pensar que las interminables imágenes de gente hermosa, delga-

da, rica y feliz deben más a Epicuro que a *Ecclesia*, pero, de hecho, su perfección inalcanzable las hace esencialmente religiosas.

Los que creen en el evangelio occidental de la dicha terrenal deben de detestar sus cuerpos y su vida igual que las monjas y los monjes de antaño. Los cristianos devotos solían castigarse ayunando, negándose los placeres cotidianos, sofocando los deseos y negándose el respeto a sí mismos, matando de hambre su cuerpo y reprimiendo los deseos con tal de alcanzar la vida eterna. Sus opuestos modernos y seculares ya no ayunan para salvar el alma inmortal, pero hacen dieta y ponen freno a sus deseos; están siempre a la búsqueda de un cuerpo juvenil que nunca más será suyo, sintiéndose siempre culpables por ser demasiado viejos, demasiado gordinflones y por no estar nunca lo bastante en forma. Los iconos de nuestros días pueden ser, en lugar de los santos, los modelos publicitarios, pero siguen funcionando, pues nos hacen sufrir. Infunden culpa, nos humillan y nos incitan a emular un ideal imposible, pues esperamos en vano la otra vida, que será una vida feliz, una visión remota en la que estamos bronceados y somos ricos y *cool*, visión que ha reemplazado a las beatitudes de la Iglesia.

El cristianismo es la religión del Dios sufriente. Cristo se hizo carne y tuvo que morir crucificado para permitir así que Dios, el Creador, perdonara a la humanidad su maldad. D'Holbach y Diderot escribieron todo lo que se puede escribir sobre la perversidad de ese argumento, pero incluso los occidentales menos religiosos siguen creyendo en el valor positivo y transformador del sufrimiento. Todos hemos internalizado el estereotipo romántico del genio solitario y sufriente (una figura inventada casi en solitario por Rousseau en sus *Confesiones*). Nos encantan las historias en las que la gente triunfa sobre la adversidad, en las que los personajes aparecen derrotados por la maldad o la desgracia y vuelven a levantarse. Son historias que pueden encontrarse en muchas culturas, pero no en todas. Los antiguos griegos no da-

ban valor moral al sufrimiento; tras viajar por todo el Mediterráneo durante veinte años y sobrevivir a un sinnúmero de peligros, el Ulises de Homero sólo es un hombre más viejo, pero no más sabio o mejor.

Para los muchos que deciden no tomar parte en ese juego tan religioso de la culpa y el sufrimiento, de la responsabilidad y el esfuerzo para tener, en el más allá, una vida mejor (y, posiblemente, de esperanza), no queda nada salvo un vacío que hay que llenar con la diversión y la indulgencia, una presencia infinita salpicada de accesorios y aliviada por el consumo y la ostentación. Los radicales ilustrados insistieron con firmeza en que la sociedad y los individuos deben construirse sobre la base de la educación y la solidaridad. Los que, en nuestra sociedad, sienten que no pueden o no quieren aspirar a los ideales seculares de nuestra Iglesia canonizadora, ya han elegido: en lugar de perseguir un ideal inalcanzable, han abandonado sus aspiraciones y han sustituido toda esperanza en un mañana mejor con una sobredosis de satisfacción instantánea.

Una matriz religiosa —teología con hábitos seculares— impregna nuestra vida, y los preconceptos teológicos siguen confundiendo muchos de los debates que darán forma a nuestro futuro. Las razones que se presentan en el debate actual sobre la investigación genética y sus posibilidades, demuestran lo mucho que seguimos considerándonos seres al que un Creador ha dotado de un alma y un destino. La clonación de animales es motivo de polémica; la mera idea de clonar a un ser humano nos hace sentirnos profundamente incómodos; la investigación de las células madre da lugar a acalorados debates, y la única razón para oponerse al aborto en los primeros estadios de la gestación debe de ser la idea de que incluso un reducido grupo de células aún no especializadas ya tiene un alma humana, y que, a los ojos de Dios, ya es una persona.

El legado del romanticismo y el idealismo del siglo XIX ha creado nuestro mundo intelectual, no gobernado por la mente secularizada y científica sobre la que han escrito muchos historiadores, sino, al contrario, por una visión del mundo fundamentalmente cristiana a la que sencillamente se ha despojado de sus rituales y signos externos. Por esa razón la obra de los autores radicales que se reunieron en el salón de D'Holbach ha perdido muy poco de su frescura, de su capacidad de impactar e inspirar reflexiones constructivas acerca de nuestro paisaje cultural, científico y político. Seguimos forcejeando con muchas de las cuestiones sobre las que escribieron Diderot, D'Holbach y sus amigos, y aún no hemos aprendido la lección: todo debate filosófico o moral debe partir de datos científicos.

Basándose en la idea, que con tanta brillantez expuso D'Holbach, de que es lisa y llanamente narcisista creer que tiene que haber una Providencia, una inteligencia superior, porque, si no la hubiera, la vida no tendría sentido, los pensadores de la rue Royale creyeron que debemos aceptar la falta de sentido de la existencia del *homo sapiens*. Sólo así la búsqueda individual del placer y la huida del dolor pueden convertirse en el principio de una historia común. La conciencia de que nadie es completamente autónomo, sumada a nuestro fuerte sentimiento de empatía, conduce directamente a una moral basada en la solidaridad mutua y al significado social.

Tal vez parezca que Diderot y D'Holbach perdieron su batalla por la posteridad, pero todavía no han perdido la guerra —que aún no ha terminado— por nuestra civilización y sus sueños, que podrían ser mucho más generosos, más lúcidos y más huma-

nos de lo que actualmente son. Sus obras todavía merecen que volvamos a leerlas, y compensan el esfuerzo, y la carrera de estos dos hombres puede servir tanto de fuente de inspiración como de advertencia. Los dos muestran lo que hemos ganado desde su época y lo que podemos llegar a perder otra vez, pues nos enfrentamos no sólo a amenazas externas, sino también a nuestra pereza, a nuestra indiferencia y a nuestra confusión.

Padres e hijos

1. LA CIUDAD DE LAS LUCES

París es una metrópolis que ha atraído durante siglos a los brillantes y los ambiciosos. La vida de los protagonistas de esta historia se desarrolla en sus calles, en sus parques, sus cafés, sus salones y alcobas (y, de vez en cuando, en las fincas señoriales de los alrededores o durante un viaje al extranjero, a Inglaterra, a Italia e incluso a Rusia). Pero, por trascendentales que sean, los acontecimientos y las ideas que dieron forma a ese gran momento de la historia del pensamiento occidental tienen un centro inequívoco, una dirección definitiva, una calle y un número: en el centro de la Ciudad de las Luces, el número 10 de la rue des Moulins, a unos pasos del Louvre y de las hermosas columnatas del Jardin Royal. Allí se levanta una elegante casa del siglo XVII en la que vivieron el barón Paul Thiry d'Holbach y su mujer, y que durante un tiempo fue el epicentro de la vida intelectual europea. Algunas de las mentes más fascinantes del mundo occidental pasaron por el salón de D'Holbach para compartir las opíparas cenas y discutir ideas peligrosas lejos de la mirada pública. Es difícil imaginar otro salón que haya visto a tantas personas brillantes y oído tantas y tan vehementes discusiones.

El edificio rezuma callada seguridad y confort sin ser demasiado ampuloso y llamativo. La escalera sigue intacta: escalones de madera y hermosas barandillas de hierro fundido con un decorado de flores doradas conducen a rellanos con suelo de baldosas blancas y negras y al salón del primer piso, una espaciosa sala que da a la calle. Allí recibían los D'Holbach a los invitados y se celebraban las cenas. El salón no es en absoluto ostentoso, pero sí lo

bastante amplio para dar cabida a una buena docena de personas alrededor de una gran mesa y dejar espacio para que los criados pasaran por detrás de los comensales. Los suelos de madera son de la época, el techo es alto, y los grandes ventanales inundan de luz la sala confiriéndole un aire refinado y elegante.

«Elegancia» era una consigna en esa parte de la ciudad incluso hace doscientos cincuenta años, cuando la calle adyacente en dirección sur, la rue Saint-Honoré —con sus innumerables sastres, modistos, peluqueros, zapateros, fabricantes de guantes y otros artesanos de la elegancia—, era la meca de todos los que, en el mundo occidental, vivían pendientes de la moda. Los comerciantes de artículos de lujo habían llegado atraídos por el Louvre, enorme, imponente, nunca terminado, el palacio real sito en el corazón de la capital, directamente a orillas del Sena. Además, los cortesanos tenían que estar presentables y lucir siempre nuevos trajes, marcando así el tono para el resto del país y para toda Europa. Sin embargo, el palacio llevaba prácticamente vacío desde el principio del reinado de Luis XIV (1661), cuando el joven Rey Sol, que sospechaba de la vida subversiva clandestina de la ciudad, decidió trasladar la corte a Versalles, un proyecto monstruoso en tierra pantanosa, cuyas canalización y transformación en el parque más espectacular del mundo costaron la vida a cientos de trabajadores, requirieron una cantidad inimaginable de millones y terminaron arruinando al reino. La corte abandonaba el Louvre la mayor parte del año: en las salas de ceremonias vacías sólo resonaban ya los pasos de algún que otro criado; muebles exquisitamente tallados se cubrían con sábanas; los tejidos delicados (hechos a menudo con prendas de seda de la temporada anterior) se ocultaban a la vista; los candelabros tintineaban suavemente movidos por la brisa cuando se ventilaban las habitaciones y se limpiaba el palacio. Sólo había vida en los incontables talleres de los comerciantes y artesanos ubicados en la planta baja y en los patios.

No obstante, en la rue Saint-Honoré el comercio no dormía, pues en materia de moda sencillamente no se iba a otro lugar. No obstante, D'Holbach no eligió esa zona de París por sus connotaciones elegantes o regias; al barón no le interesaba mucho su aspecto personal, y era republicano por instinto. La casa tenía otras ventajas: estaba situada justo en el medio de todo y, sin embargo, en una tranquila calle lateral muy cerca de todos los servicios, pues esa parte de París no sólo era el centro de la moda, sino también de la vida intelectual. Varios amigos acaudalados y otros anfitriones de salones vivían a la vuelta de la esquina, y había librerías y marchantes. El universo cerrado del frondoso y cercano Jardin Royal (deliciosamente descrito en la novela *El sobrino de Rameau*, de Diderot) tentaba con sus cafés y sus mesas de ajedrez, y también con juegos de azar y placeres carnales en la forma de prostitutas maquilladas con mal gusto y luciendo vestidos cortos, que se ofrecían a los caballeros que paseaban con sus pelucas empolvadas... Un auténtico teatro de las vanidades que el barón, que, a decir de todos, era un marido modelo, se contentaba con observar a distancia.

A menos de dos kilómetros hacia el este, después de la elegante y redonda Place des Victoires, dominada por una estatua de Luis XIV, el mundo se volvía aún más carnal. Allí París palpitaba con sus incontables porteadores, tenderos, carniceros, floristas, pescaderos, vendedores de especias y de salchichas, cuyos pregones y gritos de advertencia se oían de la mañana a la noche; allí, apestando durante los meses de verano, los mercados de Les Halles eran el estómago de París, la fuente de los ingredientes de las famosas cenas que el barón daba dos veces por semana.

El otro punto de referencia del barrio, la soberbia Place Vendôme, originalmente un plan de especulación urbanística que casi había arruinado a los inversores y durante años había parecido un inmenso escenario formado por una serie de fachadas vacías, era uno de los sitios más cotizados de la capital, un lugar que olía

a dinero como Les Halles olía a arenque en escabeche un día de agosto. Ostentosa hasta el punto de rozar la vulgaridad, a la plaza podía llegarse a pie desde la casa del barón en pocos minutos; sin embargo, era un universo diferente. Las estrellas del salón intelectual de D'Holbach no eran financieros, sino escritores, científicos y filósofos.

Varios grandes salones competían por la atención y la presencia de los filósofos de moda más brillantes de la ciudad. Cada una de esas casas tenía su carácter distintivo y su orientación, tanto artística como política. Justo a la vuelta de la esquina, en la rue Sainte-Anne, Claude-Adrien Helvétius, amigo del barón, recibía regularmente a filósofos y escritores progresistas, pero aun cuando D'Holbach y Helvétius fuesen famosos por su hospitalidad, constituían una excepción en un paisaje de salones dominado por damas distinguidas. De hecho, tener un salón era la única manera de que una mujer dejara su impronta en un mundo literario aún abrumadoramente masculino. En la rue Saint-Honoré, a apenas unos minutos a pie de la casa de D'Holbach, Claudine Guérin de Tencin, novelista sexualmente voraz, había dado la bienvenida en su salón —y a menudo también en su cama— a algunos de los hombres más poderosos y más agudos de la nación. «Podemos ver que Dios es hombre por la manera en que nos trata a nosotras, las mujeres», se quejaba Madame De Tencin, pero ni siquiera esa negligencia divina la hizo desistir del propósito de disfrutar plenamente de la vida. En 1717 dio a luz a un hijo ilegítimo, al que no tardó nada en abandonar en la escalinata de la iglesia de Jean-le-Rond. Ese niño creció hasta convertirse en Jean d'Alembert, uno de los matemáticos más eminentes del siglo y coeditor, junto con Diderot, de la gran *Encyclopédie*.

Tras la muerte de Madame De Tencin en 1749, Marie-Thérèse de Geoffrin (1699-1777), según dicen la más grande *salonnière* de todos los tiempos, recibía en la rue Saint-Honoré. Nadie podía soñar con hacer una carrera literaria sin su aprobación, y una

invitación a leer un manuscrito en su casa no sólo era signo de reconocimiento, sino, prácticamente, una garantía de éxito. Antes de exiliarse, Voltaire había sido un invitado habitual en su salón, en el que se daban cita ministros, científicos, poetas y otros hombres de ingenio; allí podían hablar con una libertad imposible de imaginar en la corte o en público. En la rue Saint-Honoré se conocían personas, se forjaban alianzas, se decidían destinos literarios. Entre los muchos cuyo camino hacia la gloria pasó por este salón estuvo el joven Diderot, quien conoció allí a varios escritores que más tarde colaboraron en la *Encyclopédie*.

Como indica el ejemplo de Madame Geoffrin, los salones desempeñaban una importante función social en el París del siglo XVIII. Los contactos habituales eran, y siguen siendo, un rasgo importante de los círculos literarios, rebosantes de jóvenes esperanzados, recién llegados a la ciudad y ansiosos por darse a conocer, y de nombres ya conocidos que quieren brillar y disfrutar de su reputación en aumento. Pero los salones eran algo más que un vehículo para la vanidad. En un entorno intelectual controlado por unas severas leyes de censura, no era fácil encontrar sitios que permitieran el libre intercambio de ideas. En la Francia del siglo XVIII no se podía publicar legalmente un solo libro sin un privilegio real que indicaba que había pasado por las manos de los censores de la Iglesia y que éstos lo habían aprobado. Las penas por infringir esas leyes eran severas, y se aplicaban estrictamente a discreción de las autoridades, como el censor jefe y el poderoso *Parlement* de París, aunque también se sabía que algunos cortesanos influyentes usaban su posición para censurar libros y atacar a los autores. Los castigos iban desde una simbólica rotura y quema del libro, tarea asignada al verdugo de París, hasta unas cuantas semanas en la Bastilla o una agotadora temporada en las galeras de la armada francesa (casi una sentencia de muerte), pasando por la tortura y ejecución públicas.

Las ideas, para que florezcan, dependen de la sociabilidad y los intercambios, pero los lugares públicos, los parques, los muchos cafés y tabernas de la ciudad eran demasiado inseguros para reunirse. La persona de la mesa de al lado podía ser un confidente de la policía, y la más mínima acusación bastaba para arruinar una carrera u obligar al acusado a exiliarse. Hasta el gran Voltaire descubrió que su inmensa fortuna no le servía para protegerse de la persecución; en 1728, tras una salida irrespetuosa de más, lo obligaron a abandonar París, y finalmente Francia. El filósofo se retiró a una bonita casa de campo en Ferney, cerca de Ginebra y de la frontera francesa.

Las *salonières* tenían una función muy específica y estrictamente delimitada. Jean-François Marmontel alabó la «gracilidad de su espíritu, la movilidad de su imaginación, la soltura y flexibilidad natural de sus ideas y de su lenguaje», y describió su conversación como un entrenamiento necesario para los escritores. «El que quiera escribir sólo con precisión, energía y vigor debe vivir únicamente con hombres; pero el que aspire a un estilo ágil, suelto, y a ese cierto *je ne sais quoi* que se llama encanto, creo que haría bien en vivir con mujeres»^[1].

No obstante, a nadie se le ocurría pensar que las mujeres mismas apareciesen como autoras o filósofas. La flexibilidad y la delicadeza naturales de las que sus contemporáneos masculinos las creían dotadas, las convertían en mediadoras inspiradas, pero poco más que eso. Si las limitaciones de su papel fueron, sin duda, intensamente frustrantes para muchas de esas mujeres, hacer de anfitrionas era la única manera disponible de participar en la sociedad literaria, y les permitía influir en la vida intelectual promoviendo a algunos autores y artistas más que a otros.

Cada salón tenía su propio temperamento, su propio elenco y su propia orientación filosófica e incluso política, pero todos compartían la inestimable función de ofrecer a los visitantes la oportunidad de hablar, de escuchar, de leer sus obras ante un pú-

blico entendido y crítico, de forjar alianzas, de encontrar un mecenas poderoso y, sencillamente, de escapar de la pesadez y el aburrimiento de las horas de trabajo. Los que tenían la suerte de ser recibidos en todas las grandes casas organizaban los días de la semana en función de los salones: Madame Geoffrin recibía los lunes; después venía, los martes, la casa del filósofo Helvétius; el miércoles Madame Geoffrin volvía a abrir sus puertas; luego, los jueves, D'Holbach, y, por último, el salón de Madame Necker. Los sábados había, por así decir, salones de segunda categoría, pero los domingos varias grandes casas abrían sus puertas de par en par, incluida, por supuesto, la del barón d'Holbach.

El mundo deslumbrante de los salones sólo era un sueño lejano para el adolescente Denis Diderot cuando pisó París por primera vez en 1728, con quince años, un devoto muchacho de provincias admitido en uno de los grandes colegios de la capital. Se preparaba para ser sacerdote. El padre, maestro cuchillero, lo acompañó para vigilar sus primeros días en la ciudad, un espectáculo fastuoso muy lejos del tranquilo entorno de su hogar.

Diderot fue bautizado el 6 de octubre de 1713 en la pequeña ciudad de Langres, en el norte de la región de Champagne. Once meses antes su madre había dado a luz a otro niño, que falleció a los pocos días de nacer. Tenía treinta y cuatro años cuando se casó, una edad muy avanzada para la época. El matrimonio tuvo tres hijos más, que sobrevivieron, y cuya vida es un ejemplo de la religiosidad de la familia. Didier, el segundo hijo, fue un cura bastante severo, en eterna discrepancia con su conocido hermano ateo; Angélique, la hermana mayor, fue monja ursulina contra los deseos de la familia y, según parece, murió en el convento por exceso de trabajo a la edad de veintiocho años. Sólo Denise, la hermana menor, fue, durante toda la vida, amiga y confidente de nuestro Diderot.

Los Diderot eran una familia próspera. El taller del padre ocupaba la planta baja de una hermosa casa, y ellos vivían en los pisos superiores, que daban a la plaza de la catedral de la orgullosa Langres. Al primogénito lo bautizaron Denis por el misionero canonizado decapitado en París hacia el año 250 (aunque, sin saberlo, por Dioniso, el dios griego del vino y del éxtasis). El pequeño Denis no tardó mucho en convertirse en un niño brillante y afable, agudo y sociable. El padre decidió que, siguiendo la tradición familiar, fuese cura, por lo cual lo envió a la escuela pública local, donde el alumno destacó no sólo en las asignaturas básicas, sino también en latín.

Pero Denis no era un ratón de biblioteca. Cuando tenía unos diez años participó con entusiasmo en una guerra prolongada y, en ocasiones, sangrienta entre dos bandas rivales, durante la cual dos ejércitos de hasta cien niños cada uno se enfrentaban con palos y piedras. Un recuerdo de la infancia (descrito, como suele ser el caso en Diderot, en forma de diálogo, y esta vez dirigido a un niño de una familia más pudiente) pinta un retrato sin duda tendencioso, pero sumamente revelador, del joven guerrero, así como del hombre que llegaría a ser. En la madurez, el autor se recuerda a sí mismo como un espartano, temible y orgulloso, y superior, en su simplicidad, a los afeminados modales atenienses de su rival: «Retrocedes al ver el pelo alborotado y las ropas hechas jirones. Sin embargo, así era yo cuando era joven, y gustaba —gustaba incluso a las mujeres y las niñas de mi ciudad natal de provincias—. Me preferían a mí, sin sombrero y con el pecho descubierto, a veces sin zapatos, vestido con chaqueta y los pies descalzos, hijo de un obrero de la forja, antes que a ese señor bajito bien vestido y con el pelo todo rizado, empolvado y de punta en blanco, hijo del juez presidente.»^[2] Un retrato del artista adolescente, y también como escritor: su espíritu rebelde, su divertida vanidad y su estilización —exasperante a veces— como hombre del pueblo. Ni siquiera de adulto llevó Diderot peluca,

y los retratos nos muestran a un hombre maduro con el pelo corto y ropa sencilla, un trabajador honrado como su padre, y no a un gerifalte vestido a la última moda.

En los primeros años de la adolescencia, Denis prefirió la rama más intelectual de la Iglesia. El joven quería ser jesuita, pero el padre no quería ni oír hablar de ello, sobre todo porque el tío de Denis ya había dado a entender que el puesto de canónigo de la catedral de Langres estaría abierto para Denis una vez completara su formación. Era mucho mejor tener una decente sinicura en el pueblo que entrar en una orden que podía enviarlo a cualquier parte y obligarlo a llevar una vida plagada de incertidumbres.

Cuando quedó claro que los maestros de Langres tenían poco que enseñarle al joven Denis, los padres decidieron invertir en su futuro y enviarlo a París, donde podría estudiar en uno de los grandes colegios, seguro primer paso de una carrera en la jerarquía eclesiástica. En 1728, Denis y su padre subieron a un coche pesado y lento que llevaría al adolescente hacia un futuro incierto, pero emocionante, en la capital. Antes de ponerse en marcha, Denis, con quince años e intelectualmente inquieto, ingresó en la Iglesia. Después de que el obispo lo tonsurase, había que dirigirse a él no por su nombre de pila, sino llamándolo *abbé* Diderot.

Más o menos por las mismas fechas en que el *abbé* viajaba hacia la capital, D'Holbach, mucho más joven, también llegó a París. Había nacido en 1723 en la pequeña ciudad de Edesheim, en el Palatinado alemán; su padre era un acomodado viticultor. El joven Dietrich pasó sus primeros años en una hermosa casa solariega, entre viñedos y casas de madera. Podría haber sido viticultor, pero un tío al que acababan de conceder un título de nobleza, el barón Franz Adam d'Holbach, cambió su futuro. El tío había

emigrado y había hecho fortuna en París, e incluso había comprado el título de barón a la corte imperial de Viena. En 1728, decidió adoptar a su inquieto sobrino, llevarlo a la más grande de todas las ciudades y darle la mejor educación que el dinero podía comprar. Rebautizado Thiry d'Holbach, el niño resultó un lector voraz, fascinado por las ciencias, los experimentos y el mundo natural. Es poco lo que sabemos acerca de sus primeros años. D'Holbach no parece haber estado nunca lo bastante interesado en sí mismo como para explayarse sobre su infancia, y el hecho de que se formase con profesores particulares hace que no contemos con documentos sobre él en los archivos escolares.

Diez años separaban a Diderot de D'Holbach, todo un abismo durante esos primeros años en la capital. Y otras cosas también los diferenciaban. Thiry vivía en una mansión con criados y se formaba allí, ayudado por preceptores. Denis, a punto ya de superar la adolescencia, debió de vivir en una buhardilla o en una habitación alquilada de aire monacal, recibiendo de la familia sólo una magra asignación —demasiado escasa, en cualquier caso, para vivir cómodamente—. La mayor parte del tiempo que no le ocupaban las clases la dedicaba al estudio intensivo de la literatura: autores latinos y algunos griegos, una lengua que nunca llegó a leer con la misma facilidad que el latín. Asistía a una escuela eclesiástica, muy probablemente el famoso colegio jesuita Louis-le-Grand, donde habían estudiado personajes como Molière, Cyrano de Bergerac y Voltaire.

Y no sabemos casi nada de lo que pensaba el joven Diderot, aparte de que ya había aprendido a disfrutar de los autores de la Antigüedad grecorromana, mucho más libre en sus ideas que los autores europeos posteriores, y que le gustaba hacerles jugarretas a sus profesores expresando pensamientos indignantes y luego demostrando, inocentemente, que sólo se había limitado a citar a tal o cual gran escritor romano. Pero si, como base, ésta parece débil, es posible inferir cosas acerca de su mundo intelectual

echando un vistazo a lo que ocurría en Francia en las décadas de 1720 y 1730, así como a la cultura y a las preocupaciones de la época.

Diderot estudió en el Collège Louis-le-Grand, llamado así, por supuesto, por Luis XIV, fallecido en 1715, dos años después del nacimiento del futuro filósofo. En el momento de esplendor de su reinado, que duró cincuenta y cuatro años, el glorioso Rey Sol había creado una cultura cortesana que era la envidia del mundo entero; pero al final el tiempo se volvió en su contra, y en la vejez el rey llegó a sentir celos de su propia grandeza anterior. Dos guerras inmensamente costosas (una, en la frontera nororiental, con los Países Bajos, de 1772 a 1778; la otra, la guerra de Sucesión española, de 1701 a 1714, librada prácticamente en todas partes menos en España) habían llevado al Estado a la bancarrota. El antaño estilo espléndido de la corte parecía rígido y anticuado a la nueva generación de artistas. Incluso Versalles, situado a unos cuantos kilómetros de la capital, y todavía una ruinoso obra en construcción tras muchísimos años, había perdido gran parte de su brillo y atractivo en un clima cultural e intelectual que avanzaba poco a poco de la celebración de los monarcas absolutos hacia un modelo de gobierno más ilustrado y una cultura más urbana.

El ballet real fue un buen ejemplo de las transformaciones que estaban teniendo lugar. Bailarín consumado en su juventud, el propio Luis había protagonizado muchas producciones de la corte, escritas para él por su compositor, el brillante e indomable Jean-Baptiste Lully. En consonancia con el gusto del rey, la mayor parte de las obras (excepto los interludios de danza para las comedias de Molière) tenían como personajes a dioses clásicos y héroes míticos, coros que entonaban efusivos elogios a la monarquía absoluta y una música espectacular para apoyar los efectos

escénicos, como batallas navales con maquetas de buques de guerra o mares en movimiento y dioses que parecían flotar en el aire. Todo muy espléndido, muy formal y muy festivo, como el enorme parque que se extendía detrás del palacio. Sin embargo, cuando en 1685 Lully cayó en desgracia a causa de sus aventuras homosexuales, demasiado flagrantes incluso para Versalles (el hermano del rey era transformista), nadie continuó esa tradición. Lully murió dos años después a consecuencia de una infección muy rebelde que se produjo tras pincharse sin querer el pie con la batuta. La moda estaba cambiando. Los compositores más jóvenes, como Jean-Philippe Rameau y Marin Marais, buscaban un estilo más emocional, más interior, y a menudo elegían la música de cámara, reflejo de un deseo más intenso de que la música se interpretara en casa, donde podía oírla la burguesía emergente.

Cuando el rey murió en 1715, Felipe, duque de Orléans, hijo del hermano transformista del rey y de la princesa alemana Liselotte, una mujer increíblemente cándida, pasó a ser regente de Francia y no tardó nada en trasladar nuevamente la corte a París. Felipe era un ateo confeso que había hecho encuadernar dentro de su Biblia las obras del escandaloso François Rabelais para poder leerlas secretamente durante la misa. Hombre culto y progresista, intentó hacer avanzar el empobrecido país hacia una monarquía moderna y constitucional confiriendo cierto poder a los *parlements* locales, pero su estilo liberal (por no hablar de su vida privada, decididamente liberal) consiguió poco más que confundir a un país habituado a una forma de gobierno rígida y absolutista. En medio de las peleas de varios partidos políticos rivales, el país llegó efectivamente a un punto muerto. En retrospectiva, podría decirse que al desafortunado Felipe le habría ido mejor si hubiera sido un dictador benévolo.

Al menos en un ámbito, el regente liberal tuvo cierto éxito. Con un gran suspiro de alivio, la metrópolis redescubrió su vida

literaria e intelectual. Felipe había aflojado la censura y alentado el trabajo intelectual, y hubo un hombre en particular que hizo suyo ese nuevo tono, más libre y moderno: François-Marie Arouet. Nacido en 1694, era un joven y acaudalado hombre de la ciudad, y no tardó en atraer la atención, y en meterse en líos, gracias a su pluma mordaz y sus poemas satíricos acerca de algunos de los grandes gerifaltes de Francia, aristócratas que no apreciaban nada una falta de respeto tan poco habitual. Desterrado de París en 1716 tras burlarse de la supuesta relación incestuosa de Felipe con su hija, más tarde se le permitió volver, pero publicó una segunda sátira sobre el duque, que para entonces ya había tenido más que suficiente. En 1717 el regente mandó encarcelar en la Bastilla al impertinente escritorzuelo, y fue entre rejas donde el joven empezó a escribir piezas teatrales. Liberado tras casi un año de prisión, después de la representación de la tragedia *Edipo* Arouet ya era famoso. El futuro Voltaire frecuentaba los salones más aristocráticos, y podría haber conseguido fácilmente una situación estable si su espíritu burlón no se lo hubiera impedido.

Tras salir de prisión, el dramaturgo, novel pero ya convertido en una estrella, comenzó a llamarse a sí mismo «Voltaire» (anagrama de Arouet Le Jeune, con la *u*, la *v*, la *j* y la *i* intercambiables, como en latín). Un aristócrata ya mayor y sin hijos le cuestionó el haber cambiado de nombre, y el mayor ingenio de la ciudad no pudo resistirse a esta pulla: «*Je commence mon nom, monsieur, vous terminez le vôtre*» («Yo soy el primero con mi nombre, señor; usted es el último con el suyo»), tras lo cual el noble mandó a sus criados que lo apalearan y lo hizo encerrar en la Bastilla por segunda vez. Esta vez la condición para dejarlo en libertad fue que abandonase el país, y Voltaire lo hizo. Como lugar de exilio escogió Londres, la capital de la razón pragmática y la libre empresa. Allí se zambulló, entre otras cosas, en los escritos de Newton y de Locke.

En 1728 Voltaire ya estaba otra vez en Francia, pero desterrado de París a perpetuidad. No obstante, llegó a ser el portavoz de las tendencias más progresistas. Cuando, en 1730, murió la gran actriz Adrienne Lecouvreur, le negaron un entierro cristiano a causa de su vida, decididamente impía, y hubo que enterrarla en las marismas de las afueras de París (hoy el Campo de Marte). Voltaire escribió un amargo poema sobre el asunto, en el que se preguntaba —o, más bien, preguntaba a Diospor qué su país ya no era la patria del talento y de la gloria, sino de la intolerancia. El talentoso escritor urbano estaba convirtiéndose en un crítico importante y mordaz de la influencia de la religión en la política y de la crueldad ejercida en nombre del cristianismo.

Así y todo, no puede afirmarse que Voltaire fuese un revolucionario nato. Simplemente quería que la gente fuese sensata, no que derribara el orden existente. Limitó su crítica de la religión a exponer la superstición y la estrechez de miras, y con los años sus pullas contra los poderosos se hicieron mucho más moderadas. No cabe duda de que esa reticencia se debió, en parte, a su posición económica y profesional. Voltaire ya era un hombre muy rico cuando, en 1728, se dio cuenta de que el primer premio de la lotería nacional superaba con creces la suma del precio de todos los boletos combinados. Así fue como formó, junto con algunos amigos, una «peña» que compró todos los boletos; luego compartió la enorme cantidad ganada y pudo vivir cómodamente toda la vida. Asimismo, multiplicó su fortuna prestando importantes sumas a príncipes europeos, que usaban ese dinero para financiar su gobierno autocrático. Banquero de varios monarcas absolutos, Voltaire no estaba en condiciones de atacar la religión ni el absolutismo, es decir, las bases de la autoridad de sus clientes.

Voltaire y otros autores ilustrados, como el maravillosamente urbano Charles de Montesquieu, representaron un lado del nuevo florecimiento de la vida intelectual durante la regencia de Fe-

lipe, pero esa corriente de la Ilustración se limitaba a los estratos culturales más elevados, a los pocos que se interesaban activamente por los debates. Otra corriente, más popular, de la vida intelectual, se encontraba dentro del marco de la Iglesia. Luis XIV había dejado a su país una herencia envenenada. Cada vez más preocupado por su alma inmortal y la posibilidad de la condenación eterna, el antes insaciable *bon vivant* y seductor en serie ya era un hombre piadoso en la década de 1680. Había intentado agradar al Señor prohibiendo los entretenimientos frívolos que a él tanto le habían gustado en la juventud, casándose con su principal amante, Madame De Maintenant, y persiguiendo a los protestantes, la minoría religiosa más numerosa del país. A tal fin revocó el Edicto de Nantes, que había concedido a los protestantes franceses libertad de conciencia y tolerancia religiosa. Esta cruel política provocó el éxodo de unos cuatrocientos mil hombres, mujeres y niños, muchos de ellos trabajadores altamente cualificados —tejedores de seda, técnicos, comerciantes y mercaderes— en gran detrimento de Francia, pero en beneficio de destinos más importantes, como los Países Bajos, Gran Bretaña y Prusia.

En este proceso, Francia terminó siendo un país menos liberal y más restrictivo. Detrás del trono, el poder estaba en manos de la Iglesia, y su dirección dependía de cuál de las dos facciones dominantes del catolicismo pudiese asegurar los puestos más importantes. Internamente, la Iglesia estaba dividida entre dos partidos rivales, uno animado por la Contrarreforma, encabezado por los jesuitas e influyente en la corte, y el otro, los jansenistas, más dependiente de los valores de la burguesía urbana. El jansenismo encontró su inspiración teológica en un clérigo holandés, Cornelis Jansen (1585-1638), y defendía una posición que compartía aspectos claves con el pensamiento protestante. En lugar de poner el acento en la autoridad del papa y en el papel del sacerdote y de los santos sacramentos para la salvación del alma,

el pensamiento jansenista hacía hincapié en la idea de la depravación humana y la dependencia de la gracia divina, sin la cual, según Jansen, no había redención posible, ni siquiera mediante el arrepentimiento y las buenas obras. De hecho, los que ya estaban condenados por la Providencia divina no podían redimirse por la piedad, mientras que aquellos que vivían en la gracia divina no necesitaban un papa que les dijera lo que tenían que hacer. El jansenismo dejaba a la Iglesia sin el control y el poder, y convertía la conciencia individual en la autoridad suprema.

Si bien estas cuestiones teológicas pueden parecer crípticas, las luchas políticas y muy terrenales que de ellas resultaban eran demasiado reales, en especial si tenemos en cuenta que los jansenistas controlaban el *Parlement* de París, un antiguo órgano administrativo que era parte tribunal supremo y parte asamblea legislativa, un cóctel de competencias que lo hacía chocar con la reivindicación real al poder absoluto. En ese contexto también es significativo que, según algunas fuentes, el joven *abbé* Diderot cambiara de colegio a mitad de sus estudios y del jesuita Louisle-Grand pasara al jansenista Harcourt, lo cual indica que sus simpatías y convicciones ya habrían comenzado a cambiar, dejando a un lado las sutilezas escolásticas del pensamiento jesuítico para decantarse por un enfoque más basado en la ética.

Cambiase o no de colegio, las ideas religiosas de Diderot acusaron sin duda el efecto de otro fenómeno, a saber, un frenesí religioso popular que no tardó en convertirse en una seria amenaza al orden público. Con centro en el cementerio de la parroquia de Saint-Médard, a menos de dos kilómetros de los colegios, el clamor alcanzó su apogeo durante los años de estudio de Diderot. Junto a la tumba de François de Pâris, un cura párroco fallecido en 1727 y que había llevado una vida caracterizada por la caridad y los actos píos, había florecido un culto silencioso. Los relatos de curaciones misteriosas que se habían producido junto a su tumba circulaban desde hacía ya algunos años, pero en 1731

las historias sobre hechos milagrosos parecieron proliferar, a menudo apoyadas con declaraciones juradas. A los grupos de personas esperanzadas y las serenas oraciones junto a la tumba de François les siguió un espectáculo asombroso, convulsiones de gente en trance coronadas con tal o cual curación, y pronto el cementerio atrajo a espectadores que gustaban de los milagros no por razones espirituales, sino como mero entretenimiento. Cada vez eran más numerosas las multitudes que acudían a visitar la tumba de François, y pronto empezaron a abrirse camino a codazos en las calles de los alrededores para conseguir un lugar, cerca de la tumba, desde el cual presenciar cómo los extasiados fieles —en particular, las jóvenes atractivas— eran presa de convulsiones misteriosas y extáticas antes de levantarse aparentemente curados de todos sus males. La policía observaba los acontecimientos cada vez con mayor suspicacia. «Lo más escandaloso de todo», escribió un informante de la policía, «es ver a esas bonitas jóvenes en brazos de hombres que, mientras las sujetan, podrían ser víctimas de ciertas pasiones, porque [las muchachas se exponen durante] dos o tres horas con el cuello y los pechos al aire, las faldas bajadas y agitando los brazos»^[3].

No obstante, el verdadero escándalo no estaba en la supuesta inmoralidad de las curaciones milagrosas y a menudo de mal gusto, sino en su atractivo popular. El difunto sacerdote junto a cuya tumba se producían los supuestos milagros había sido un jansenista y, por lo tanto, había creído que los milagros eran una de las maneras que Dios elegía para señalar su gracia a los fieles indecisos, que buscaban esos milagros con entusiasmo. Presas del éxtasis religioso, algunas de las mujeres más fervientes se habrían castigado con palos o se habrían literalmente clavado a una cruz de madera para demostrar que su devoción no tenía límite. Que un santuario jansenista se convirtiese en lugar de peregrinación popular, o incluso la posibilidad de que se canonizara a un jansenista, eran ideas que representaban una amenaza de división muy

real y, en potencia, políticamente conflictivas para el poder de Roma y del rey. Sólo dieciocho años antes, en 1709, el partido real había castigado a sus adversarios de la capital obligándolos a cerrar el convento de Port-Royal, centro intelectual del pensamiento jansenista. No iba a tolerar ahora a un santo que obraba milagros y que pertenecía al otro bando. El 27 de enero de 1732 una orden real mandó cerrar el cementerio, con lo cual se puso punto final a las curaciones milagrosas y a las multitudes que acudían a la tumba del difunto François de Pâris.

El curioso y joven estudiante Denis Diderot fue testigo de esos encuentros orgiásticos celebrados en nombre de la religión; el espectáculo lo sublevó, y más tarde lo describió calificándolo de histeria. Pero, si bien los sangrientos y supersticiosos excesos de esos cultos repugnaron al joven, su propia paz espiritual se vio alterada por su personal desorden sensual, que sometió a una dura prueba el deseo de pasar la vida contemplando las verdades divinas. La Ciudad de las Luces se entrometía con sus tentaciones mundanas, tanto intelectuales como sensuales, demasiado sensuales para una mente joven centrada en los mandamientos divinos. Consciente de ello, el joven *abbé* decidió luchar contra todo lo que agitaba su cuerpo rebelde empleando el arsenal que la fe ponía a su disposición: oraciones, cilicios, ayuno, y dormir sobre un jergón de paja para tener a raya a las fuerzas del mal. Más tarde, Diderot interpretó ese fervor con la distanciada ironía de un psicólogo, y escribió que en un momento u otro de la vida casi todos los niños caen en la melancolía, buscan la soledad y se sienten atraídos por la calma de un entorno religioso: «Confunden las primeras manifestaciones de una sexualidad en desarrollo con la voz de Dios que los llama; y precisamente cuando la naturaleza los incita abrazan una forma de vida contraria al deseo de la naturaleza»^[4].

Pese a los mejores esfuerzos iniciales del muchacho, el deseo de la naturaleza prevaleció, y Diderot, que incluso hacia el final

de su vida confesaría que la pompa y la circunstancia de una procesión le hacían saltar las lágrimas, se sintió irresistiblemente atraído por otra clase de ritual espectacular: el teatro. Al hombre maduro le parecería luego que no sólo la imaginación se le había encendido durante esas representaciones: «La gente acudía con ardor, y se marchaba en estado de embriaguez, algunos a visitar a las muchachas, otros a mezclarse en la sociedad»^[5].

Como un nuevo evangelio, la voz de la literatura resonaba en la mente del joven Denis, y en sus ecos se mezclaban el sentido común y la sensibilidad. En largas caminatas solitarias, leía y recitaba sus obras favoritas una y otra vez, lloraba en las escenas tristes y declamaba los grandes monólogos. Desde las butacas más baratas o en lo más alto del gallinero, asistía a la representación de sus piezas favoritas tapándose los oídos y recitando el texto en voz baja, para sí mismo: sólo se permitía oír la voz de los actores cuando los gestos y los movimientos de los labios no coincidían con los diálogos que él había memorizado.

Esa fascinación juvenil no tardó en convertirse en algo más parecido a una vocación: «¿Qué es lo que busco? ¿El aplauso? Tal vez. ¿Codearme con las mujeres del teatro, que me parecen infinitamente encantadoras y que, según me han dicho, son ligeras de cascos? Sin duda.»^[6] Ninguna profesión le parecía más maravillosa que la de dramaturgo, y en poco tiempo se enamoró perdidamente de las actrices más hermosas, y también de las palabras que decían, de los sentimientos que encarnaban y de las ideas que llevaban al escenario. El mundo de Voltaire comenzaba a influir con fuerza en el devoto muchacho de provincias.

2. VIAJES

Cuando Diderot terminó los estudios hacia 1732, su padre ya tenía claro que su hijo de diecinueve años no sería un hombre de la Iglesia. Recurriendo a contactos familiares, le consiguió a Denis un empleo en un bufete de abogados, e instó a su hijo a que eligiera Derecho o Medicina, pero Denis se negó, aduciendo que el Derecho era demasiado aburrido y que nunca podría ser médico porque no le gustaba la idea de matar a nadie.

Diderot *père* le imploró, trató de engatusarlo, lo amenazó, y durante mucho tiempo se negó a aceptar la obvia conclusión de que su hijo no volvería nunca a Langres para llevar una vida tranquila y respetable. En un último intento por meterlo en vereda, hizo lo que los padres de hijos descarriados llevaban siglos haciendo, es decir, le cerró el grifo. Denis pareció reaccionar con indiferencia; valoraba su libertad por encima de cualquier otra cosa, y estaba dispuesto a vivir precariamente, e incluso a pasar hambre, con vistas a preservarla. Su decisión le valió algunos años de penurias, pero se mantuvo firme en su postura de seguir siendo independiente. Fueron muchos los días en que no probó una comida decente. Transigió sólo una vez, aceptando un trabajo sencillo y relativamente bien pagado como preceptor de los hijos de un parisino rico. Sin embargo, al cabo de pocas semanas dejó ese puesto lucrativo. Su empleador estaba tan satisfecho con él que le ofreció doblarle el sueldo y darle unas habitaciones más grandes y cómodas, pero, como era típico de él, el joven respondió: «Monsieur, míreme. Un limón es menos amarillo que mi cara. Convierto a sus hijos en hombres, pero cada día me con-

vierto en un niño con ellos. Soy mil veces demasiado rico y estoy mil veces demasiado cómodo en su casa, pero debo marcharme; lo que de verdad quiero no es vivir mejor, sino no morir»^[1].

Diderot lo habría pasado muchísimo mejor si se hubiera dado por satisfecho, como tantos otros, con su puesto de *abbé*. Podría haber aceptado una vida de erudición e independencia pagadas con una sinecura de la Iglesia o con la generosidad de algún mecenas, y hecha mucho más agradable por una sucesión de relaciones discretas o, incluso, una cohabitación tranquila con una esposa de hecho. Como demostraron más tarde los *abbés* del salón de D'Holbach, interpretando ese papel podría haber escrito libros escépticos y críticos. Pero una vida dentro de la Iglesia ya no era una opción para él. Se había vuelto a dejar crecer el pelo (y, de hecho, estaba orgulloso de sus rizos rubios); ya no usaba la distinguida sotana, y renunció a la vida de *abbé* para siempre.

Intentando sobrevivir únicamente gracias a su ingenio, no siempre se preocupaba por los métodos que a tal fin empleaba. Pedía dinero prestado a los que venían de su ciudad natal a París, asegurándoles que el padre se lo reembolsaría (cosa que Diderot *père* hacía debidamente); escribía sermones para un misionero que se preparaba para viajar al extranjero, textos cargados con las enseñanzas que él mismo ya rechazaba, y llegó a engatusar a un monje crédulo haciéndole creer que ingresaría en su orden si primero arreglaba todos sus asuntos terrenales, entre los cuales estaba el pago excepcional de mil doscientos luises a una amante imaginaria que esperaba un hijo suyo. O al menos eso contó él. El monje pagó, pero sólo le sirvió para enterarse de que el deseable novicio había optado en contra de la vida eclesiástica.

Si bien tales ardides difícilmente estaban a la altura de los criterios morales del hombre que llegaría a ser filósofo, no sólo indican que andaba muy escaso de dinero, sino que también dan fe del ambiente en que había empezado a moverse como aspirante a escritor. Iniciar una carrera literaria siempre ha sido un asunto

incierto, pero tratar de ser filósofo en un país cuyas leyes de censura eran una fuente constante de problemas e incluso de amenazas, presentaba desafíos e incertidumbres adicionales. ¡Si hasta el bien relacionado y popular Voltaire tuvo que abandonar la ciudad, y a otros autores los trataban con mucho menos decoro! No era raro que un escritor viviera constantemente vigilado por espías y confidentes, y tampoco que lo arrestasen y lo metiesen en la cárcel por un periodo indefinido y sin juicio.

Desconocido, pobre y mal vestido, un aspirante a escritor sin nada aparte de su ingenio nunca tendría acceso a los grandes salones en los que se forjaba una reputación literaria. En cambio, su mundo era el de las tabernas y los cafés, como el Procope, en la orilla izquierda del Sena, cerca de la antigua Comédie Française. Allí Diderot se zambulló en los bajos fondos de la literatura, las prolongadas discusiones alimentadas por la vieja tríada de drogas literarias —café, alcohol y tabaco—, y allí pudo hacerse un nombre. Después de pasar una noche en una buhardilla o en un cuartucho alquilado y sin calefacción, podía calentar los miembros entumecidos junto a una estufa que, al tocarla, quemaba, pero que dejaba la mayor parte de la estancia casi tan fría como antes, y podía avivar la mente con periódicos que proporcionaban rápidos e ininterrumpidos juegos de palabras y comentarios sarcásticos.

Ése fue el universo de escritorzuelos y autores clandestinos en el que Diderot vivió años y años. Como muchos otros, anhelaba hacerse un nombre, y, también como ellos, sin duda se ganaría algunos luises escribiendo relatos pornográficos y panfletos clandestinos en los que criticaba la situación política y atacaba el poder de la Iglesia. Esas publicaciones se imprimían al amparo de la noche en imprentas portátiles montadas de prisa y corriendo en algún sótano o tras las altas pilas de leña que se levantaban cerca del Sena, combustible para una ciudad voraz cuyos laberintos de canales y vericuetos ofrecían incontables escondites. Después,

los panfletos se vendían *sous le manteau* (bajo cuerda), con tanto secreto, y seguramente tan caros, como las drogas duras de hoy, y con el mismo riesgo de que a uno lo arrestaran o encarcelaran. Allí fue donde el *philosophe* formado por los jesuitas aprendió su oficio.

Con todo, también ese submundo tenía su jerarquía, por supuesto. El Café Procope y el magnífico Régence eran los lugares de encuentro de los escritores más capaces y ambiciosos, mientras que los menos talentosos tendían a buscar refugio en las tabernas; por su parte, los órdenes inferiores pasaban el tiempo en cafés anónimos con una clientela formada por «estafadores, agentes de reclutamiento, espías y carteristas [...] rufianes, sodomitas y maricas».^[2] Naturalmente, la policía vigilaba y lo registraba todo meticulosamente. Los espías redactaban descripciones como éstas de los que formaban parte de ese submundo literario:

GORSAS: Apto para toda clase de trabajo sucio. Huyó de Versalles; encerrado en [la conocida cárcel de] Bicêtre por orden personal del rey, por corrupción de menores a los que había acogido como inquilinos. Se ha refugiado en el quinto piso de la rue Tictone. Gorsas imprime libelos. Tiene un apaño con un aprendiz de tipógrafo de la Imprimerie Polytype, al que han despedido de otras imprentas. Se sospecha que ha impreso allí obras obscenas. Vende libros prohibidos.

MERCIER: Abogado, hombre violento y extraño; no defiende a nadie en los tribunales ni tiene bufete. No lo admitieron en el colegio, pero se hace llamar abogado. Ha escrito los *Tableaux de Paris*, en cuatro volúmenes, y otras obras. Huyó del país temiendo que lo encerrasen en la Bastilla; más tarde regresó y se hizo amigo de la policía.

CHENIER: Poeta violento e insolente. Vive con la Beauménil, de la Ópera, que se enamoró de él cuando su encanto empezó a marchitarse. Él la maltrata y le pega —y tanto, que los vecinos cuentan que la habría matado si no hubieran acudido en su ayuda—. Ella lo acusa de haberle robado las joyas; lo describe como a un hombre capaz de cometer cualquier delito y no oculta que está arrepentida de haberse dejado encandilar por Chenier.^[3]

Dos de estos hombres, tratados aquí como criminales —Sébastien Mercier y André Chenier—, más tarde serían conocidos como escritores de relieve, mientras que el otro, el violento Antoine Joseph Gorsas, al parecer pedófilo, terminó desempeñando un papel menor en la Revolución y murió en la guillotina.

Los cotilleos y la pornografía eran buenas fuentes de ingresos para muchos de esos escritores marginales. Sin poder tomar parte en la vida de los ricos, cuyos lacayos los echaban en cuanto se acercaban al umbral, se vengaban traficando con la misma prosa grandilocuente que más tarde sería la especialidad de la prensa sensacionalista: historias escandalosas de escapadas homosexuales y adulterio, de viejos condes lascivos que acosaban a sus lacayos o a una bonita camarera, de duques cornudos, príncipes impotentes y princesas ninfómanas.

Si bien muchos de los panfletos clandestinos atacaban a los ricos cuestionando su moral, otros autores perseguían más directamente fines revolucionarios, pues esta extensa literatura underground fue también el gran laboratorio para las ideas políticas y filosóficas de la época. En las páginas de los panfletos se podía llevar a cabo cualquier experimento intelectual, desde la revolución política hasta la evolución biológica, desde la crítica de la doctrina religiosa hasta el ateísmo puro y duro. En textos breves, tan breves que sólo tenían unas pocas páginas y se podían esconder fácilmente en un bolsillo discreto o debajo de las tablas del suelo durante un registro policial, se aireaba y se discutía hasta la última idea sediciosa y subversiva.

Muchos de los debates más vehementes de nuestra época se ensayaron ya en esos textos de principios del siglo XVIII. Los que hoy defienden el «diseño inteligente» sostienen que la mera casualidad no pudo crear la complejidad de la vida en la tierra, del mismo modo que un mono que tecleara al azar una máquina de escribir no podría producir una copia perfecta de las obras completas de Shakespeare. En el siglo XVIII, los creacionistas sostenían que la colocación al azar de los caracteres de plomo de una monotipia jamás podría componer la *Ilíada* de Homero, y que, en consecuencia, una inteligencia superior debía de haber dado forma a la Creación.

Hoy, al ejemplo del mono que escribe a máquina los secularistas responden que la evolución no empieza de cero cada vez que tiene lugar una mutación, sino que se desarrolla a partir del último paso dado en la existencia, razón por la cual el mono mecánografo no tendría que volver a empezar de cero las obras completas de Shakespeare. Si una sola letra correcta permanece en la página mientras una errónea simplemente desaparece, un primate que trabajase duro podría escribir las obras de Shakespeare en menos de cuarenta años. Durante el siglo XVIII, un panfletista contestó con el ejemplo de la *Ilíada*, señalando que si cada nueva letra del poema se determinase echando los dados, se podría calcular cuánto se tardaría en terminar la epopeya, especialmente si el cajista aleatorio tuviera por delante la eternidad.

Estas ideas eran, por supuesto, mucho más peligrosas en la Francia del siglo XVIII que hoy. El panfletista anónimo proseguía así: «Nuestra tierra, nuestros cielos, todo contribuye a la formación de las especies. La uniformidad de los organismos no ha de sorprendernos, porque todos los animales y todas las plantas se forman en las mismas circunstancias; sin embargo, debe de ser cierto que, en la medida en que aumente nuestro conocimiento de la mecánica, disminuirá la necesidad de la metafísica, y que cuando una sea perfecta, la otra será cero, es decir, nada.»^[4] ¿La filosofía como mero recurso provisional hasta que surja una clase mejor de conocimiento? ¿Un mundo hecho exclusivamente de principios y fuerzas materiales? Argumentos como éstos podrían haber condenado a galeras a sus autores.

Muchas de esas preguntas filosóficas y teológicas habrían parecido poco más que juegos intelectuales infantiles a algunos autores formados con los jesuitas, pero en la sociedad conservaban su carácter explosivo. Un flujo constante de panfletos clandestinos declaraba, por ejemplo, que el libre albedrío y la omnisciencia divina eran mutuamente excluyentes, porque un acto libre es necesariamente un acto que modifica el futuro y Dios sólo puede

ser omnisciente si ya sabe todo lo que ocurrirá. Si los astrónomos pudieran predecir con seguridad los hechos astronómicos siglos antes de que ocurran, el futuro estaría predeterminado, y no existiría, obviamente, el libre albedrío. Así, los conceptos de responsabilidad personal y de pecado dejaban de tener sentido. No obstante, sin responsabilidad no había manera de decir que un individuo había pecado, y que necesitaba perdón y redención; ningún castigo divino podía justificarse si no se podía pedir cuentas al pecador, y así, el cielo y el infierno se desmoronaban en la certeza mecanicista de un mundo concebido como mecanismo de relojería y Dios no era más que un cuco en un reloj, una treta para ocultar la precisión infalible de la máquina.

Muchos de esos panfletos clandestinos publicados a mediados del siglo XVIII adoptaban posturas decidida y airadamente antirreligiosas. Un clásico del género, el *Tratado de los tres impostores*, sostenía apasionadamente que los fundadores de las tres grandes religiones monoteístas, Moisés, Jesús y Mahoma, eran impostores que habían engañado al prójimo induciéndole a creer en un mundo que existía más allá de los sentidos. El autor anónimo concluía que, si la gente hiciera caso al sentido común, se libraría del yugo de la superstición, puesto que la razón siempre conduce a la verdad. Semejantes elaboraciones sediciosas ponían a la razón como enemiga de la fe. Los autores anónimos se enfrentaban (y, probablemente, también enfrentaban a los lectores) contra el despotismo, contra los poderes terrenales y espirituales, y exploraban otras formas de gobierno. Algunos atacaban a la sospechosa unión entre la Iglesia y el trono, e incluso pedían que se derrocase la monarquía, sosteniendo que todos los seres humanos nacían iguales. La razón era subversiva por naturaleza y podía conducir a la revolución; eran muchos los escritores que pedían nada menos que eso.

Es muy poco lo que sabemos acerca de los años que Diderot pasó en ese mundo marginal, una época que abarca casi toda la

década de 1730, entre el final de su educación en los colegios y su aparición en el mundo de la literatura. De esos años sólo ha sobrevivido un puñado de sus cartas, todas ellas dirigidas a Anne-Toinette Champion, su futura esposa. Las memorias de la hija de Diderot sólo son un esbozo muy esquemático, basado sin duda en las anécdotas que él solía contar.

El episodio más revelador de todos es su noviazgo con Anne-Toinette, hija de una familia respetable que atravesaba tiempos difíciles, que vivía con su madre y trabajaba de costurera y encajera. Hacia 1742, Diderot alquiló una habitación en casa de la señora Champion y se enamoró de inmediato de la hija, a quien se propuso seducir: sin suerte, parece ser, porque la chica no estaba disponible para amoríos informales. Los recuerdos de Diderot sobre ese momento de su vida contienen una referencia sorprendente, que indica que en 1743 aún seguía contemplando la posibilidad de hacer carrera como teólogo:

Yo pensaba tomar la estola [mediante un doctorado en teología] e instalarme entre los doctores de la Sorbona. En el camino conozco a una mujer hermosa como un ángel; quiero acostarme con ella, y lo hago; tengo tres hijos con ella y me veo forzado a abandonar mis matemáticas, a las que amaba, a mi Homero y a mi Virgilio, a los que siempre llevaba en el bolsillo, el teatro, que me gustaba, y acometí encantado la empresa de la *Encyclopédie*, a la que dediqué veinticinco años de mi vida.^[5]

Naturalmente, las cosas no fueron tan sencillas. Con la intención de pedirle permiso al padre para casarse con una muchacha que no tenía un céntimo, Diderot había viajado a Langres, donde se enteró que aquél, que había esperado un partido mucho mejor para su hijo, educado en París, no quería saber nada de un matrimonio con una modistilla. Denis se mostró más obstinado que nunca, y el padre llegó al extremo de hacerlo encerrar en un monasterio para ver si el joven entraba en razón. El hijo rebelde escapó por una ventana y regresó a París recorriendo a pie los trescientos setenta kilómetros que separan Langres de la capital, y unos meses más tarde se casó con Toinette. Es posible que se

tomara un tiempo para sopesar su decisión, pues el matrimonio excluía toda posibilidad de ser teólogo, pero en octubre de 1743 finalmente se presentó ante el altar de la iglesia de Saint-Pierre-aux-Boeufs, una pequeña parroquia de París especializada en bodas a medianoche. Tenía treinta años, y su vida había tomado un nuevo rumbo.

Aun siendo ahora un hombre casado, Diderot no estaba en absoluto preparado para sentar cabeza y llevar una tranquila vida doméstica, sobre todo porque no tardó en descubrir, una vez pasado el primer capricho erótico, que él y su «Nanette» tenían muy pocas cosas en común. Acostumbrado a vivir a salto de mata en sus días de estudiante, de pronto Diderot tuvo que cuidar de su joven familia, y lo hizo de una manera que mantendría hasta el final de su vida. Los mantenía económicamente lo mejor que podía, y se cuidaba de no dar lugar a ningún escándalo público, pero no pasaba mucho tiempo en casa; ya en 1745, apenas dos años después de contraer matrimonio, tenía una amante fija, Madame De Puisieux, para quien incluso llegó a escribir una novela erótica titulada *Los dijes indiscretos*.

Mientras tanto, su matrimonio parecía existir bajo una estrella desafortunada, y no sólo a causa de sus infidelidades. Los primeros tres hijos de Diderot y Toinette —Angélique (nacida en 1744), François-Jacques-Denis (1746) y Denis (1750)— murieron en la primera infancia. El ritmo de los nacimientos disminuyó con el tiempo, lo cual puede ser un reflejo de las dificultades conyugales, cada vez mayores. Anne-Toinette tenía muy poca cultura y era muy devota. Se había casado con Diderot cuando éste aún aspiraba a teólogo, un joven atractivo con todo lo necesario para hacer una carrera respetable. Al principio, Anne-Toinette decidió ahorrar dinero comiendo menos y permitir así que él fuese a los cafés con sus amigos literatos, hasta que al final las infidelidades del marido, la pena que le causó la muerte de sus hijos y la creciente notoriedad de Diderot como hereje, termina-

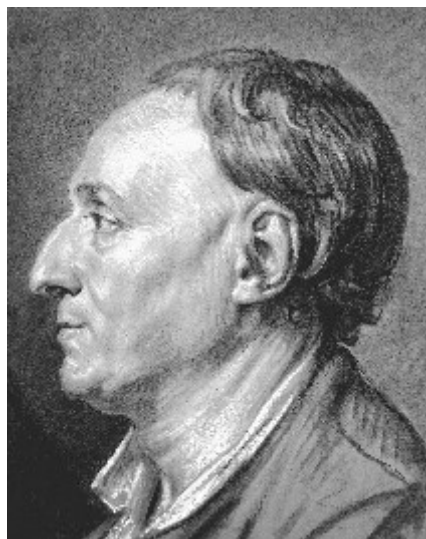
ron alejándola de él. Toinette se convirtió en una mujer cascarrabias y amargada, como testimonió más tarde la única hija que sobrevivió, la niña de los ojos de Diderot, otra Angélique, nacida en 1753.

Mantener a su mujer e hijos no era fácil para el joven autor, siempre preocupado por su independencia. No había encontrado, o tal vez ni siquiera había intentado encontrar, un mecenas poderoso. Excelente lingüista y autor experimentado a pesar de su juventud, Diderot probó con la traducción, que le ofrecía unos ingresos modestos y razonablemente regulares. Durante la década de 1740 publicó dos versiones francesas de obras de filósofos ingleses, siendo uno de ellos el conde de Shaftesbury, cuyo punto de vista empírico y utilitario parecía haber encontrado eco en el joven filósofo. Diderot añadió al texto sus propias observaciones, y esos comentarios, los *Pensamientos filosóficos* (*Pensées philosophiques*), ofrecen un atisbo del autor como pensador emergente en mitad de su transformación de *abbé* en ateo. Sus comentarios lo presentan como un creyente inclinado al escepticismo e igualmente crítico de la intolerancia y la falta de fe, una postura habitual en esos tiempos, tomada de los escritos de Voltaire. Diderot se revela incluso en la primera frase de los *Pensamientos*, el primer texto publicado con su nombre: «Se vilipendia una y otra vez a las pasiones; se las acusa de todos los males del hombre y se olvida que también son la fuente de todos sus placeres [...] y, sin embargo, sólo las pasiones, las más grandes, pueden elevar el alma a las cosas más sublimes»^[6].

El Dios del joven filósofo es un Dios razonable, en ningún caso el Señor de la Iglesia oficial, al que Diderot ataca con una gran habilidad; por ejemplo, conjurando una visión del infierno en el que se tortura a los condenados: «Algunos de ellos se golpean el pecho con una piedra; otros se desgarran el cuerpo con ganchos de hierro; todos tienen remordimientos, dolor y muerte en la mirada. ¿Quién los ha condenado a todos estos tormentos? — El

Dios contra el cual han atentado. — ¿Y quién es ese Dios? — El Dios de la bondad.»^[7] Esa contradicción entre amor divino y un castigo divino desmesuradamente cruel era un antiguo tema teológico. Si Dios había creado unas criaturas capaces de pecar, ¿por qué luego se enfadaba con ellas? Y si no era Dios, sino el azar, el que había determinado la suerte de cada vida individual (como sostenían los partidarios del empirismo), entonces ¿por qué el Creador culpaba a sus criaturas por sus pecados? El problema del mal, el más contumaz de todos los problemas teológicos, fue una cuestión que el joven filósofo explotó muy a gusto; Diderot aún no rechazaba la existencia de Dios, pero ya se había vuelto decididamente en contra de las doctrinas de la Iglesia y había llegado a adoptar una postura no muy distinta del deísmo racional que profesaba Voltaire.

A lo largo de las siguientes obras, y de los siguientes años, su posición siguió evolucionando. En su breve ensayo *De la suficiencia de la religión natural* (*De la suffisance de la religion naturelle*) sigue abogando por una deidad razonable que instruya a sus criaturas en el uso de sus facultades: «El fin de una religión que viene de Dios sólo puede ser el conocimiento de las verdades esenciales.»^[8] Pero ¿qué verdades esenciales? No las de la religión revelada, sostiene el autor, pues nunca se puede demostrar que esas verdades sean ciertas. Las únicas verdades esenciales son las que derivan de la observación empírica y la deducción lógica, las verdades de la ciencia. En 1747, sólo cuatro años después de los *Pensamientos filosóficos*, el autor da un paso decisivo hacia la emancipación intelectual, o mejor dicho, inicia un diálogo activo con otras opiniones.



Retrato de un artesano de la literatura: Denis Diderot vestido con ropa sencilla, y ya sin los rizos dorados de su juventud. Dibujo de Jean-Baptiste Greuze, hacia 1766. (The Pierpont Morgan Library / Art Resource, Nueva York.)

A lo largo de toda su vida, al dramaturgo, apasionado del teatro y gran conversador, le resultó siempre más fácil y más satisfactorio poner sus pensamientos en forma de diálogo. En *Paseo del escéptico* (*La Promenade du sceptique*, 1747) los argumentos a favor y en contra de Dios aparecen como personajes que caminan por un paisaje alegórico. A uno de ellos, llamado muy elocuentemente «Atheos», le corresponde gran parte de las mejores intervenciones. Al estilo de un cuento de hadas, el narrador describe un paisaje y a su endiosado príncipe. Sus soldados (los creyentes) llevan los ojos vendados y creen que «cuanto menos se ve, mejor se puede avanzar». Diderot creía que él se había quitado la venda. Se alejaba de la fe de sus mayores y se encaminaba hacia más de un problema.

Gran parte de la transformación de Diderot se debió a los libros que leía, a su interés por las ciencias y a los amigos que hizo en esa época. Entre ellos hubo un hombre que iba a desempeñar

un papel de importancia fundamental en el futuro de Diderot, uno de entre las huestes de jóvenes que llegaron a París en busca de fama y fortuna, un ginebrino llamado Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau nació el 28 de junio de 1712 en la orgullosa, independiente y calvinista ciudad-república de Ginebra, al otro lado de la frontera francesa. Hijo de un relojero, nada en sus primeros años parecía indicar que llegaría a ser uno de los filósofos más influyentes de la historia occidental, pero es innegable que algunos episodios y experiencias clave de su infancia y de sus años de aprendizaje formaron su pensamiento posterior.

Cuando el 4 de julio bautizaron al recién nacido, Suzanne, la madre, se encontraba a las puertas de la muerte. No se recuperó del parto ni de la fiebre que siguió, y murió nueve días después. «Fui la causa de la muerte de la mejor de las madres», escribió Rousseau, con tono de arrepentimiento, en sus célebres *Confesiones*, un libro del que suele decirse que es la primera autobiografía en el sentido moderno del término, un libro que promete una franqueza que no escatimará detalles, y tan fascinante como engañoso.

Tras perder a la madre, el niño y su hermano mayor fueron educados por Isaac, el padre, un hombre que, según todas las fuentes, era emocionalmente inestable y vivía agobiado por las preocupaciones económicas; el taller de relojería no iba bien, e Isaac podía tener terribles ataques de furia y pegar brutalmente a sus hijos. De vez en cuando acusaba al más pequeño de haber sido la causa de la muerte de la madre, una acusación lo bastante tremenda para asustar a cualquier niño. El carácter irascible del padre marcó en muchos sentidos la infancia de Jean-Jacques. En 1722, Isaac y los niños tuvieron que huir de la ciudad después de que aquél tuviera un violento altercado con un oficial. Para evitar el juicio en Ginebra, Isaac llevó a sus dos hijos a Bossey, un pueblo situado fuera de la jurisdicción de la ciudad. Allí Jean-Jacques llevó una vida que más tarde calificó de ideal, un «idilio

campestre» hecho de placeres y necesidades sencillos, rodeado de gente virtuosa que «le abrió el corazón a las alegrías de la amistad».

Jean-Jacques pasó a educarse en casa del pastor Lambercier, cuya hermana soltera era la maestra del pueblo. El niño disfrutó de las clases de Mademoiselle Lambercier, pero aún más de que ella lo corrigiera por mala conducta. Le encantaba que le dieran azotes. «En ese dolor, en esa vergüenza incluso, había descubierto un elemento sensual que me dejaba deseando, más que temiendo, volver a experimentarlo, y de la misma mano», confesó más tarde, añadiendo que esa predilección lo había ayudado a ser un hombre más moral en la madurez. «Devoraba a las mujeres hermosas con ojos ardientes, y mi imaginación me las recordaba una y otra vez, sólo para aprovecharlas a mi manera y convertirlas en muchas otras señoritas Lambercier. Incluso al alcanzar la madurez, ese gusto singular y duradero preservó en mí la sólida moral que al parecer podría haberme quitado»^[9].

Cuando llegó la hora de que el muchacho aprendiese un oficio, lo enviaron a Ginebra, a casa de un tío. Allí fue aprendiz de un grabador que resultó ser muy estricto y exigente, especialmente con un adolescente soñador dado a mirar por la ventana y a devorar libros en secreto cuando su empleador no miraba. Los libros se los incautaba y los quemaba, y a Jean-Jacques le daba unos azotes por su pereza. La vida en la ciudad se había vuelto dura tras la gloriosa libertad de una infancia en el campo.

El final de esta etapa de la vida de Rousseau fue tan abrupto como característico. Un día, en la primavera de 1728, después de que el quinceañero Jean-Jacques y un grupo de amigos hicieran una excursión al campo, al acercarse a Ginebra vieron que las puertas de la ciudad ya se estaban cerrando, y se vieron obligados a dormir allí mismo. El aprendiz de grabador supo que lo azotarían una vez más cuando por la mañana volviera al trabajo, y en ese momento decidió no volver a esa vida que no deseaba y,

también, no volver a pisar Ginebra. Tras pasar a la intemperie una noche calurosa y húmeda, en cuanto las puertas de Ginebra se abrieron Jean-Jacques envió un recado a un amigo pidiéndole que le llevara algunos efectos personales. Después, el muchacho se marchó con sus bártulos y con la intención de no regresar nunca.

La huida de Rousseau fue más que un intento de escapar de un amo duro y de un padre cuyos estallidos de mal genio eran difíciles de soportar. El joven se marchó en pos de un sueño. Inspirado por las novelas románticas que había leído sentado a su mesa de trabajo, decidió que quería vivir en un castillo «donde podría ser el favorito del señor y de la señora, el amor de la hija de éstos, el amigo del hermano y el protector de sus vecinos». Para un muchachito protestante de una familia modesta, era una ambición difícil de alcanzar en la Francia católica, pero Jean-Jacques ya tenía un plan. Fue a ver a un sacerdote y le dijo que tenía intención de convertirse. El clérigo, entusiasmado con la perspectiva de salvar un alma, le dio una carta de presentación para una baronesa de la ciudad de Annecy. Françoise-Louise de Warens, que acababa de convertirse, era conocida por dar asilo a los jóvenes protestantes que huían de casa y que se disponían a abrazar la verdadera fe, y quizá no sólo la fe.

Tras conseguir rápidamente el mecenazgo de Madame De Warens, Jean-Jacques pasó a formar parte de la casa. Estaba cerca de realizar su sueño, aunque no hubiera un señor de quien convertirse en favorito, pues el marido de la baronesa, protestante, vivía separado de su mujer, apóstata. Ahora el joven tenía una protectora, una aristócrata sin hijos demasiado ansiosa por asumir el papel de la madre que Jean-Jacques nunca había conocido.

Sin embargo, antes de poder instalarse por completo en su nuevo papel, había cosas que hacer, entre otras, instruir en la fe al joven futuro converso. Se decidió que viajase a Turín, donde podría estudiar en una hospedería especializada en conversiones.

Aquí, como tantas otras veces, las pruebas se contradicen con el relato del propio Rousseau. Según las *Confesiones*, vivió allí dos meses, donde debatió con tenacidad con los sacerdotes, mostrándose como un teólogo capaz y desafiándolos a que justificasen la doctrina católica, antes de dar finalmente el trascendental paso de la conversión. No obstante, según los registros del lugar, «Rosso, Gio Giacomo, de Ginebra, calvinista» recibió el bautismo dos días después de su llegada, un periodo de tiempo difícilmente apto para disputas épicas y una enérgica búsqueda del alma.

Sin embargo, sí hubo cierta agitación, pero de otra clase. En el lío estuvo implicado uno de los compañeros de habitación de Rousseau, al que él describe como un «moro». Abraham Ruben, judío levantino, era una especie de turista de la conversión que se ganaba la vida haciendo que misioneros y monjes de varias ciudades salvaran su alma, y cobrando por ello. Cuando conoció a Rousseau, ya se había hecho bautizar al menos veinte veces.

Salta a la vista que Abraham era un veterano en la vida de las instituciones religiosas y de los placeres que allí se podían encontrar, y que hizo proposiciones deshonestas y hasta llegó a toquetear al adolescente; rechazado por un impresionado Jean-Jacques, se masturbó delante de él. Asqueado y perplejo por lo que había visto, pero también fascinado e incapaz de entenderlo, Rousseau le contaba a quien quisiera oírle acerca del hombre que «se manipulaba» y echaba a la chimenea chorros de una «sustancia blanca y pegajosa». Pese a que algunos monjes le sugirieron discretamente que era mejor no decir nada, Jean-Jacques siguió contando su extraña experiencia. Tenía dieciséis años, y es obvio que no sabía nada sobre su propio desarrollo físico. Finalmente, un monje le explicó los hechos de la vida. Durante la conversación, Rousseau aprendió una asombrosa verdad acerca de la vida célibe: el viejo monje le dijo que no había ninguna razón para alarmarse si otro hombre se le acercaba, y que, una vez superada

la primera impresión, vería que no era doloroso intercambiar caricias con él, y que tampoco debía darle miedo. Ese consejo repugnó aún más al atribulado muchacho.

La estancia de Rousseau en Turín fue un viaje de descubrimiento sexual, aun cuando sus propias aventuras eróticas fuesen más quijotescas que otra cosa. Tras comprender finalmente la cruda mecánica del deseo carnal, pero sin saber muy bien cómo conseguir un encuentro con una mujer adecuada, y desesperado por que lo volvieran a azotar como lo hacía su maestra, un día se pasó horas en un callejón antes de enseñar el trasero a una transeúnte con la vana esperanza de que entendiera su deseo y le pegara. Pero nadie hizo nada semejante. Las mujeres rieron, salieron corriendo y volvieron acompañadas de otras mujeres que blandían palos de escoba y un policía armado. Una vez más, Jean-Jacques se sintió profundamente humillado.

Tras varios meses en Turín, donde hizo varios trabajos ocasionales, el «hijo» recién bautizado volvió a Annecy, con *maman*, como había empezado a llamar a Madame De Warens. La voluble baronesa se interesaba apasionadamente por la filosofía, y podía distraer durante la cena a su joven protegido, entre plato y plato, retrasando la llegada del siguiente demasiado tiempo para el apetito del adolescente. No obstante, el joven se aficionó a leer libros de filosofía y se familiarizó con aspectos del pensamiento occidental, así como con los cimientos de la teoría musical y de la composición.

Tras un fallido y probablemente desganado intento de hacerse cura, Jean-Jacques decidió probar suerte con la música y se hizo profesor de música, ocupación con la que disfrutó, pues lo puso en contacto con jóvenes bonitas a las que podía admirar sin que nadie le pidiera que actuara en consecuencia. Incapaz de realizar sus fantasías masoquistas, buscó refugio en un amor que era infantil y puro. Estaba profundamente enamorado de *maman*, pero sin desear jamás intimar con ella. En cambio, adoraba casi literal-

mente el suelo que pisaba Madame De Warens, y cuando ella no miraba, besaba su cama, los muebles e incluso las cortinas que ella había usado.

Mientras Rousseau se dejaba llevar por un ardor que era profundo e intenso, pero no manchado por la pasión física, que él siempre había considerado sucia, no tardó en descubrir que el amor que *maman* sentía por él no era tan maternal como había imaginado. Al fin y al cabo, la baronesa tenía poco más de treinta años. Aparentemente frustrada por la timidez de su joven amigo, le dio un ultimátum, y Jean-Jacques terminó siendo su amante. Ésa fue su primera experiencia de amor físico, y no precisamente feliz: «Había probado el placer, pero cierta extraña e insuperable tristeza envenenó su encanto. Me sentí como si hubiera cometido incesto.» Rousseau tenía veintiún años.

En 1740, tras pasar doce años con Madame De Warens, llegó la hora de ponerse en marcha. La generosa baronesa le consiguió un puesto de profesor particular, un cambio que lo llevaría a casa de un hombre poderoso y culto, Monsieur De Malby, jefe de policía de la próspera ciudad de Lyon y de las provincias vecinas. Tras llegar a su nuevo lugar de trabajo, el joven profesor no tardó en descubrir que su empleador no era sólo un alto funcionario público, sino también uno de los principales exponentes del pensamiento ilustrado de la ciudad. Malby invitaba a intelectuales a cenar; nombres como Francis Bacon, Voltaire, Isaac Newton y Montesquieu salpicaban la conversación. Rousseau estaba fascinado, pues los invitados discutían sobre la importancia de la ciencia o las ventajas de la antigua Esparta y de la república romana sobre la monarquía moderna.

Vestido con su mejor traje y condenado a permanecer en silencio por su relativa ignorancia y su condición inferior —sólo era el preceptor—, se dedicó a escuchar mientras los intelectuales y hombres de mundo hablaban de filosofía e historia. Él aún no se había vuelto hacia la filosofía, e intentaba hacerse un nom-

bre como compositor de ópera, elección curiosa, aunque ambiciosa, para un hombre que había descubierto el arte de la interpretación y la composición musicales a finales de la adolescencia y no, como la mayoría de los músicos, en la infancia. Con todo, su pasión por escribir arias y recitativos lo distraía de sus deberes de preceptor, y no le renovaron el contrato cuando éste expiró al cabo de un año.

Una vez más, Jean-Jacques se quedó solo, sin compromisos, sin planes concretos y sin ingresos. Decidió ir a París y hacerse un nombre como artista por derecho propio. Al llegar a la capital, intentó convencer a la Academia de Ciencias para que adoptara un sistema de notación musical que sustituía las notas convencionales por números, pero la propuesta no fue muy bien acogida y, finalmente, se la rechazaron. No le fue mejor con su comedia *Narcisse*, en la que un joven aristócrata se enamora profundamente de su propio retrato, en el que aparece vestido de mujer, y rompe el compromiso con su angelical prometida hasta que al final toma conciencia de su error. No es una obra particularmente original, pero sí un interesante estudio psicológico y que tal vez revela sobre el autor más de lo que él había querido.

Como recién llegado en la capital, Rousseau se moría de ganas de hacer amigos. A principios de 1743, o hacia esa fecha, un conocido común le presentó a un escritor y traductor que también languidecía a la sombra de las figuras consagradas del mundo literario mientras intentaba hacerse un nombre: Denis Diderot. Los dos tenían mucho en común. Habían nacido con sólo un año de diferencia; los padres de ambos eran artesanos orgullosos de su oficio; los dos, en cierto modo, habían crecido entre algodoneros, y ambos se habían ido de casa a los quince años. Además, tanto a Denis como a Jean-Jacques les apasionaban la filosofía y el arte, y los dos habían ido a París a empezar una nueva vida. Había nacido una de las amistades filosóficas más influyentes del siglo XVIII.

Mientras Diderot y Rousseau se abrían camino como podían, el joven Thiry d'Holbach seguía sus estudios más cómodamente. No tenía que ganarse la vida y, gracias a la generosidad de su tío, podía elegir el mejor lugar para continuar su educación. Para D'Holbach, siempre fascinado por la ciencia y el conocimiento empírico, ese lugar era la Universidad de Leiden, en los Países Bajos, donde casi un siglo antes había estudiado el célebre filósofo Baruch Spinoza.

Durante el siglo XVII, la edad de oro holandesa, Leiden había sido la segunda ciudad de las Provincias Unidas, después de la cercana Ámsterdam. Además de sus elegantes canales y puentes con arcadas, dos hermosas iglesias góticas se elevaban hacia el cielo gris muy por encima de los gabletes de las casas de ladrillo que bordeaban las vías de agua, testimonio de una orgullosa clase mercantil urbana cuya riqueza se basaba principalmente en la producción y el teñido de telas. Próspera y segura de sí misma, la ciudad miraba su famosa universidad, fundada por Guillermo de Orange en 1575 para coronar el éxito comercial con la gloria intelectual.

Y, en efecto, la universidad creció velozmente hasta convertirse en uno de los grandes centros de enseñanza de Europa. A comienzos del siglo XVIII ya se había consolidado como la institución europea más importante, muy por delante de Oxford y Cambridge, que entonces, si hemos de creer a Samuel Johnson, eran básicamente lugares donde los hijos de los ricos iban a emborracharse. En Leiden los estudiantes tenían a su disposición una inmensa biblioteca; hermosos jardines botánicos con plantas de todos los rincones del imperio comercial holandés; gabinetes de curiosidades repletos de extrañas obras de arte, plantas desconocidas, animales exóticos y muestras de minerales, y un anfitea-

tro para la disección pública de cadáveres (por lo general, de criminales ejecutados o de indigentes ahogados en los canales).

En Leiden el ambiente no se parecía en nada al de otras universidades. Mientras que en la Sorbona todavía se enseñaba únicamente Teología y Derecho, Leiden ofrecía una amplia selección de asignaturas, bibliotecas excelentes financiadas con donaciones de los ciudadanos, y una cultura de la libertad de expresión basada en la gran tradición neerlandesa de la tolerancia pragmática. Leiden atraía a algunos de los mejores científicos de Europa, cuya presencia transformaba una comunidad construida sobre el comercio textil y la devoción protestante en una ciudad llena de librerías, cafés y animados debates, una ciudad universitaria, en suma, con jóvenes de Inglaterra, Alemania, Francia e incluso Italia, que habían ido allí a estudiar con académicos prestigiosos y a saborear una libertad de ideas que superaba todo lo que podían disfrutar en su país. Elegante por fuera, pero nada pretenciosa, Leiden tenía fama de ser una ciudad en la que reinaban la camaradería internacional y la rebelión intelectual.

Cuando el joven Thiry d'Holbach se matriculó en los registros de la universidad en 1744, la ciudad había experimentado cierto declive, pues la industria textil había acusado la presión de la competencia extranjera. Sin embargo, las aulas no habían perdido un ápice de lo que las había hecho célebres. La universidad incluso había ensanchado su reputación gracias a una enseñanza y unas investigaciones innovadoras, especialmente en el campo de las ciencias físicas. Una generación antes, el gran doctor Herman Boerhaave, catedrático de medicina y botánica, había dado nuevo lustre a la facultad y su fama, y en el segundo año de estudios de D'Holbach, el profesor Pieter van Musschenbroek anunció con orgullo al mundo el descubrimiento de un artefacto capaz de almacenar carga eléctrica, más tarde llamado «la botella de Leiden», que usó en sus clases para demostrar los fenómenos eléctricos.

Las demostraciones de los misteriosos poderes de la electricidad estática eran inmensamente populares, y pronto se ofrecieron por todas las ciudades europeas. Jakob Bicker-Raye, cronista de Ámsterdam, describió una de esas sensaciones en 1745, un globo de vidrio cargado de electricidad estática hasta que producía «chispas que volaban en todas las direcciones y que salían del cuerpo de cualquiera que lo tocara. Yo mismo he estado allí con una cucharada de brandy en una mano, y se prendió fuego. Hice lo mismo [prender fuego al brandy] con una espada en la mano. Alguien que acercó un dedo a mi pierna hizo que me salieran de la espinilla varias chispas de electricidad que atravesaron dos pares de calcetines sin que me quemara ni sintiera dolor alguno. [...] Miles de personas acuden a diario a ver esa máquina y a dejarse electrificar».[10]

A menudo la ciencia era espectacular, y siempre inquietante y fascinante para el recién llegado de París, que entonces tenía veintiún años. En acalorados debates con teólogos, científicos de Leiden como Boerhaave y Musschenbroek habían trabajado para liberar la investigación científica del pensamiento meramente especulativo. La física, como Musschenbroek señalaba con evidente satisfacción, «hace nuevas conquistas cada día, y sin que la gente se dé cuenta ocupa un lugar cada vez más grande en la mayoría de las profesiones».[11]

Mientras el joven D'Holbach descubría ese nuevo universo de aprendizaje e innovación científica, también disfrutaba conociendo a otros estudiantes llegados de toda Europa. Su amigo personal más íntimo durante esos años fue otro estudiante, John Wilkes (1725-1797), un joven de diecinueve años hijo de un destilador de Londres. Wilkes, que llegaría a ser uno de los políticos y periodistas más radicales, miembro del Hellfire Club, un lugar conocido por la libertad que imperaba en las conversaciones de sus socios, hombres de una moral igualmente flexible, también disfrutó de la libertad intelectual de la universidad, y ya en esos

años empezó a experimentar con muchas de las ideas que luego lo convertirían en una personalidad en Gran Bretaña, un valiente defensor de la libertad de expresión y abierto partidario de la independencia norteamericana. Como acostumbran a hacer los jóvenes estudiantes, discutía las grandes cuestiones del mundo con su amigo francés D'Holbach, con el que a menudo emprendía largas caminatas por el campo holandés, fiable por lo plano. Cuando Wilkes regresó a Gran Bretaña en 1746, D'Holbach le escribió, en inglés, que soñaba con estar junto a su amigo

... en una de esas deliciosas caminatas nocturnas por Leiden. Es un sueño, y es mío, pero me resulta tan agradable que nada en la realidad podría compararse con el placer que siento; por tanto, déjame que insista un poco más en ello y viajar con mi Carta. Allá vamos. ¡Creo que estoy en Alesbury! ¡Allí veo a mi querido Wilkes! ¡Qué remolino de pasiones! ¡Alegría! ¡Miedo a una segunda despedida! ¡Qué lágrimas más encantadoras! ¡Qué besos más sinceros! Pero el tiempo fluye y el final de este amor ahora me es desagradable, como resulta desagradable ser despertado en mitad de un sueño en el que uno se dirige a disfrutar de una querida amante; el encanto cesa, las deliciosas imágenes se desvanecen, y nada me queda salvo la amistad, la más hermosa y más segura de todas mis posesiones.

Muy cordialmente, mi querido Wilkes,

D'Holbach^[12]

Otro francés residente en Leiden llegó a ser una importante fuente de inspiración para el pensamiento de D'Holbach, aunque no está claro si llegaron a conocerse durante el tiempo que pasaron en esa ciudad: el filósofo francés Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), que se había refugiado en los Países Bajos y en esos días trabajaba en su obra más importante, *El hombre máquina* (*L'Homme machine*, publicada anónimamente en 1748).

El bretón La Mettrie llevó la vida inestable característica de un radical nato. Originalmente interesado por la teología, como Diderot, había ido a París a estudiar en uno de los famosos colegios, pero descubrió que sus intereses lo apartaban de la Iglesia hacia cosas más mundanas. Se volvió entonces hacia la medicina, y fue a Leiden a estudiar con Herman Boerhaave antes de volver a Saint-Malo, su ciudad natal, donde abrió una consulta médica.

Pronto descubrió que no estaba hecho para la vida tranquila de un médico rural; dejando atrás a su familia, regresó a París, se hizo médico del ejército y comenzó a escribir ensayos filosóficos.

Tras observar, durante un ataque de fiebre, que su actividad mental demostraba tener una clara correlación con el pulso, se interesó por la interacción entre alma y cuerpo, que para él, como para Spinoza, no eran dos cosas distintas, sino meramente dos aspectos del mismo fenómeno físico. Esta línea de razonamiento, que más tarde adoptaron también D'Holbach y Diderot, condujo a conclusiones inquietantes. Si un estado del cuerpo, afectado por la fiebre, podía traducirse en una clara realidad mental, como una alucinación, entonces la actividad mental podía considerarse un mero aspecto de la actividad física, y no algo que existía aparte. Pero, si nuestra mente sólo es una extensión del cuerpo, ¿qué pasa entonces con el alma? Una vez más, el argumento filosófico conducía directamente a un ataque a la religión y a una negación de la inmortalidad del alma, de la otra vida, del cielo y del infierno y, por tanto, de las leyes divinas. Cuando, en 1746, La Mettrie publicó el resultado de sus reflexiones, la *Historia natural del alma* (*Histoire naturelle de l'âme*), la corte condenó el libro y ordenó que fuese quemado. La Mettrie huyó de Francia y, una vez más, escogió el clima de Leiden, más tolerante.

La persecución genera radicalismo. En sus obras anteriores, La Mettrie había adoptado una postura moderadamente materialista. Ahora, sin embargo, abrazó un materialismo más oscuro, posiblemente también un reflejo de su propia situación. «A un erudito no le basta con estudiar la Naturaleza y la Verdad», escribió en las primeras líneas de su gran obra, *El hombre máquina*. «También ha de tener el coraje de comunicarlo al reducido número de aquellos que quieren pensar y que son capaces de pensar; en cuanto a los demás, los que voluntariamente son esclavos de sus

prejuicios, no pueden alcanzar la Verdad del mismo modo que las ranas no pueden volar.»^[13]

La Mettrie era un escritor con mucho estilo y, también, valiente. Según él, los seres humanos son máquinas biológicas reguladas para buscar el placer y huir del dolor, no la cumbre de la creación, sino parte del mundo natural, y distintos en grado de otros animales, pero no en especie. Sobrio y lúcido, el autor no tenía intención de desarrollar un gran sistema filosófico, como era habitual entre los filósofos ambiciosos. La Mettrie creía que el trabajo más valioso consistía en acomodar la mente en lo que un ser humano podía saber, y no perder el tiempo con lo que nunca sería capaz de comprender. No busquéis el sentido de la vida, aconsejaba La Mettrie. A fin de cuentas, la existencia humana no está gobernada por la razón, sino por las leyes de la naturaleza. No podremos saber nunca por qué estamos aquí, pero debemos, sencillamente, vivir y morir, nada distinto y apenas más duradero que los hongos que aparecen tras las lluvias o las flores de primavera junto al camino. Tenemos que aprender a vivir con nuestro impulso por encontrar el sentido último de la existencia, y aceptar que es imposible satisfacerlo. La Mettrie escribió: «No nos perdamos en el infinito, no estamos hechos para tener ni la más mínima idea de él; nos es absolutamente imposible regresar al origen de las cosas. [...] ¡Es una locura torturarse tanto por algo que sabemos que es imposible, y que ni siquiera nos haría felices aunque pudiéramos adentrarnos en ello hasta el fin!»^[14] La filosofía se convierte así en un ejercicio de modestia intelectual, de humildad incluso.

Defensor de las esperanzas realistas, La Mettrie fue, no obstante, un hombre de grandes ambiciones intelectuales. Quiso volver a imaginar qué significaba ser humano. El alma inmortal no existe, sostuvo; no hay sustancia espiritual, sino únicamente distintas funciones que dependen del correcto funcionamiento del cuerpo humano, que no es más que una máquina bien engra-

sada. La gente puede hablar todo lo que quiera de la inmortalidad del alma, pero es incapaz de definir qué quiere decir exactamente, lo cual hace que hablar sea inútil o, incluso, pernicioso. [15] Si no hay alma, ni Providencia, y ninguna posibilidad de averiguar si existe un Dios, entonces sólo quedan nuestras sensaciones, que nos empujan hacia el placer y nos apartan del dolor, y totalmente independientes del vicio o de la virtud. De resultas de ello, La Mettrie concluía que «la felicidad, como el deseo, está al alcance de todo el mundo; de los buenos como de los malos, y los más virtuosos no son los más felices, o, si lo son, es sencillamente porque hallan placer en su manera de existir y de actuar». [16]

Esta vez hasta los liberales holandeses se escandalizaron ante el ateísmo de La Mettrie. Pocos meses después de la publicación de *El hombre máquina*, el autor se vio forzado a mudarse una vez más, esta vez a Potsdam, a la corte de Federico II de Prusia. Federico el Grande, al que le gustaba considerarse el rey filósofo, era lo bastante tolerante o cínico para designar médico de cabecera a un hombre vilipendiado en casi todos los demás lugares de Europa. Pero el nuevo cortesano tuvo poco tiempo para vanagloriarse de su nuevo cargo y su desacostumbrada riqueza. Murió en 1751, supuestamente a causa de una intoxicación, tras ingerir una empanada de carne de caza, pero posiblemente también por haber comido en exceso. La causa de la muerte deleitó a sus muchos enemigos filosóficos, que en adelante lo retrataron como un profeta de la gula atrapado en su propio vicio.

Thiry d'Holbach absorbió a conciencia la atmósfera de vehementes discusiones y ciencia empírica que reinaba en Leiden, y disfrutó de la vida estudiantil: las amistades, los encuentros fortuitos, y los largos y bien regados almuerzos, cenas y fiestas, durante los cuales amigos de varios países y con distintos puntos de

vista conversaban y debatían, como hacen todos los estudiantes, hasta altas horas de la noche.

Cuando D'Holbach regresó a París en 1748 o 1749, llevó con él no solamente una mentalidad radical y una sólida educación científica, sino también un vívido deseo de reproducir en la capital francesa los momentos maravillosos que había conocido en la universidad. Así fue como decidió organizar cenas en su casa, encuentros intelectuales para sus amigos y para amigos de sus amigos, y, a diferencia de Diderot, al que aún no había conocido, estaba listo para sentar cabeza. En 1749 se casó con Basile-Geneviève d'Aine, una prima segunda a la que quería muchísimo, y que también se alegró de poder escapar del tedio de la vida doméstica, el bordado y las obligaciones sociales. Los jueves y los domingos los D'Holbach recibían a sus invitados en el primer piso de su elegante, pero nada pretenciosa, casa de la rue Royale Saint-Roch, hoy rue des Moulins, a pocos pasos del Palais Royal y del bullicio del Louvre. El escenario estaba dispuesto para la que sería la mayor empresa intelectual del siglo XVIII.

3. «ENCYCLOPÉDIE»: GRANDES AMBICIONES

La mañana del 24 de julio de 1749, Denis Diderot recibió a dos visitantes que le comunicaron que eran policías y que habían ido a arrestarlo. Sin perder la calma, Diderot les pidió unos minutos para vestirse. Fue a ver a su mujer y a sus hijos para decirles que tenía que salir a ocuparse de unos asuntos literarios y que podría tardar un rato en volver, y luego siguió a los dos oficiales por las empinadas escaleras. Lo llevaron a la fortaleza de Vincennes, en las afueras de la ciudad, donde lo encerraron en una celda de aislamiento. El carcelero le llevó dos velas, y dos más el día siguiente. Cuando el preso señaló, a la ligera, que una sería suficiente porque los anocheceres de verano eran largos y luminosos, le dijeron que sería prudente aceptarlas y guardarlas... para el invierno. Diderot, el agitador gregario e intelectual, comenzó a tomar conciencia de que podía pasar largo tiempo en la soledad de su celda.

Las razones de ese arresto inesperado hay que buscarlas en sus celos intelectuales y en el gran proyecto en el que se había embarcado, la publicación más importante del siglo XVIII, que llegó a conocerse por el nombre de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert. Fue ese orden de palabras el que avivó los celos, una mera cuestión de precedencia. Junto a Jean Le Rond d'Alembert, la joven estrella de las ciencias, Diderot, que aún no se había hecho un nombre, se sentía pequeño y casi ignorado, y había decidido que eso cambiara.

Todo había empezado con un modesto encargo de traducción. Al joven autor, que se las veía y se las deseaba para alimen-

tar a su familia, le habían encargado la traducción de una enciclopedia inglesa en dos volúmenes, la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers. Otros traductores habían ido y venido, y el proyecto estaba casi olvidado cuando los libreros (que en el siglo XVIII también eran editores) decidieron confiarle el trabajo a Diderot, que ya había traducido a Shaftesbury y otros autores ingleses. Era un trabajo modesto, y no habría durado más de uno o dos años si Diderot no hubiera decidido que una mera traducción no era suficiente. Apoyado por amigos influyentes que vigilaban la carrera del joven, decidió revisar y ampliar la obra. Diderot era un conversador persuasivo, y había convencido a una agrupación de tres libreros para que financiaran una obra colectiva más extensa y que tenía poco que ver con la de Chambers.

Diderot había decidido nada menos que compilar todo el conocimiento de su época en una obra en varios volúmenes, la *Encyclopédie*, redactada por los mejores expertos en cada campo y que se financiaría con suscripciones. Sería la fuente de consulta definitiva de todos los temas concebibles, y aún más que eso: sería una verdadera escuela de pensamiento escéptico.

De *abbé* y aspirante a jesuita, Diderot se había convertido en escéptico, anticristiano e incluso ateo, creyendo que los hechos de la ciencia, no las Escrituras, debían ser los verdaderos criterios por los que se regía el conocimiento. Y él facilitaría ese conocimiento, de la arquitectura a la zoología, profusamente ilustrado en varios volúmenes con grabados muy detallados, y divulgaría las ideas ilustradas haciendo hincapié en la prioridad de la razón sobre la fe, celebrando el potencial de la humanidad para liberarse del mal y abriendo y explicando el gran libro de la naturaleza.

Era un plan audaz y en gran parte debía permanecer en secreto, porque cualquier discusión abierta sobre política editorial probablemente lograría que Diderot y sus colegas dieran con sus huesos en la cárcel. Presentándose como fuente de información irrefutable y objetiva, la *Encyclopédie* serviría para divulgar ideas

peligrosas. Y hasta su forma misma era subversiva. A diferencia de otros diccionarios, que colocaban las entradas por tema y piadosamente daban prioridad a materias como teología, historia eclesiástica y casas de la nobleza, esta obra respetaría estrictamente el orden alfabético —una pesadilla en una época anterior a la informática, pero también un método de asombrosa eficacia—. De pronto, todos los temas se mezclarían, las jerarquías sociales (tanto social como conceptualmente) se verían derribadas desde el inicio de la obra. Príncipes y patanes, condes y coles, compartirían la misma letra inicial, el mismo espacio impreso. Así volvería a trazarse todo el mapa del conocimiento.

No es de extrañar que el carácter del proyecto hiciera entrar a Diderot en conflicto con la oficina del censor, que tenía que aprobar cada volumen, cada artículo y cada página de la *Encyclopédie* para que ésta pudiera publicarse con privilegio real. La mayoría de los censores eran teólogos, y estaba claro que iban a mirarse con lupa las entradas relativas al cristianismo que cuestionaban implícitamente las Sagradas Escrituras.

Para hacer frente a esa estricta y en gran parte hostil vigilancia, Diderot recurrió a la obra de un hombre que había muerto siete años antes de que naciera el enciclopedista: Pierre Bayle (1647-1706), protestante francés y autor de un importante y revolucionario diccionario, que no sólo fue uno de los mayores logros de la erudición del siglo XVII, sino también uno de los libros más vendidos de su tiempo. Para entender la *Encyclopédie*, sus métodos y su grandeza, es necesario saber algo de Bayle y su solitario e increíble proyecto.

El *Diccionario histórico y crítico* (*Dictionnaire historique et critique*) se publicó en cuatro volúmenes de 1695 a 1702. Bayle había nacido en el seno de una familia de hugonotes del sur de Francia.

Nacido y criado en una época de fuerte persecución religiosa, llevó una vida errante antes de aceptar, en 1681, un puesto en la École Illustre de la tolerante ciudad de Rotterdam, donde permanecería hasta su muerte.

Saludado por Voltaire como el mayor maestro del arte de razonar, Bayle fue más influyente que cualquier otro pensador de los primeros días de la Ilustración, pese a que, o precisamente porque, la auténtica naturaleza de su gran obra permaneció enigmática. A primera vista, el *Dictionnaire* de Bayle es una especie de compendio biográfico, un panorama de filósofos y personajes históricos destacados, confeccionado con una soberbia erudición. No obstante, la mayor parte de la obra (un noventa por ciento) la forman las notas al pie, en las que Bayle comenta las entradas y reúne una gran colección de fuentes citadas in extenso, tanto para apoyar como para refutar los argumentos. Las notas, que a menudo abarcan páginas enteras y por lo general reducen el texto principal a unas pocas líneas, despliegan un abanico de debates, disensiones y anécdotas, una plétora de anotaciones, desde teológicas hasta obscenas, completados con exactas referencias bibliográficas al margen. En otras palabras, leer el *Dictionnaire* es una experiencia deliciosa.

Incapaz, y tal vez no queriendo exponerse demasiado, Bayle juega constantemente al escondite con el lector, disfrazando sus propias opiniones y poniendo ideas escépticas en boca de sabios famosos. Su estrategia consiste en aparecer como espectador casual e inocente, el honrado compilador de opiniones y debates —el truco más antiguo del libro, pues una buena memoria y un ojo avizor siempre podrán encontrar la cita apropiada—. Desde el principio, Bayle obliga a sus lectores a leer entre líneas, a buscar sentidos alternativos y a entrar y salir de antiguas disputas para llegar a conclusiones inquietantes.

Bayle practica esta aparente duplicidad desde el inicio mismo de la obra. En una nota al artículo «Abimelech», reprocha al his-

torizador judío Flavio Josefo el haber afirmado que sus fuentes eran «mejor que Moisés» y haber sugerido que el relato del Génesis puede no ser literalmente exacto. El autor termina con una reflexión un punto inquietante sobre el modo en que se han tratado las fuentes históricas desde tiempos inmemoriales: «Creo que todos los historiadores antiguos se han tomado la misma licencia en lo que respecta a las viejas memorias que han consultado. Han añadido cosas y, al no encontrar los hechos desarrollados y embellecidos a su gusto, los han ampliado y vestido como han querido, y hoy tomamos eso por historia.» Este docto comentario podría haber ido dirigido a sus contemporáneos, pero al mismo tiempo, «si todos los historiadores antiguos» eran mentirosos, ¿cómo saber en qué fuentes confiar?

En una nota al pie del artículo sobre la cortesana Ariosta, Bayle cita las cavilaciones de otro autor acerca del carácter absurdo de la institución del matrimonio, o más bien, sobre el singular poder de la fórmula litúrgica latina *ego conjugo vos* («yo os uno en matrimonio»). Al pronunciarla, un sacerdote «hace que un joven yazca con una muchacha a la vista de todos y con el consentimiento de todo el mundo», pero sin esas palabras la misma acción «es un crimen monstruoso que deshonra a una pobre mujer. [...] En el primer caso, el padre y la madre se alegran, bailan y ellos mismos conducen a la hija al tálamo nupcial. Y en el segundo caso, se desesperan. Mandan rapar a la joven y la meten en un convento. Hay que admitir que las leyes son muy divertidas». Al elegir hábilmente al célebre y mordaz escritor Roger de Bussy Rabutin, Bayle introduce una nota irónica y divertida en la discusión sobre un sacramento, una escéptica media sonrisa que es toda suya.

«Un hombre no cree necesariamente en lo que dice», escribe Bayle, citando a Aristóteles. Como Montaigne, Bayle era, en última instancia, un humanista escéptico y un escéptico muy humano. Sin embargo, para cuidar su imagen, iba regularmente a la

Iglesia —fue miembro incondicional de la comunidad protestante francesa de Rotterdam— y siempre defendió su fe. Nadie podía haberlo tomado por ateo, aun cuando en su *Diccionario* todas las preguntas quedaran abiertas. La obra contiene extensas entradas dedicadas a los filósofos materialistas y ateos de Grecia y Roma, como Epicuro o Lucrecio, y también a pensadores modernos, como Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. Si bien las obras de estos dos hombres están siempre sujetas a la valoración crítica, e incluso se las ha refutado, el enfoque escéptico no impide que Bayle ofrezca una exposición completa de sus ideas. Interpretaciones diferentes y, a menudo, contradictorias entran mutuamente en conflicto en las notas al pie, y al lector nunca se le da nada tan práctico como decirle lo que debe pensar acerca de un tema dado. Él mismo tiene que tomar partido, encontrar su propio camino entre la multitud de senderos intelectuales que serpentean ante él.

La obra de Bayle es una escuela de pensamiento crítico y una clase magistral de falso engaño y del arte del disfraz. El pensador dice que le parece muy bien decretar que los historiadores deben decir siempre la verdad, como hizo el italiano Traiano Boccalini, pero que, como los Diez Mandamientos, es una ley que hace casi imposible vivir. De hecho, Boccalini había perdido la vida por ofender a los que tenían el poder. «La vida eterna es el fruto de la obediencia al Decálogo; pero la muerte temporal es la consecuencia casi inevitable de la obediencia al legislador de los historiadores.»^[1] Decir la verdad demasiado directamente, advierte el refugiado Bayle a sus lectores, puede ser fatal.

El *Diccionario* fue el conducto principal a través del cual varias generaciones de franceses y otros intelectuales europeos aprendieron acerca de las corrientes de pensamiento disidentes y sobre pensadores prohibidos como Spinoza y toda una serie de filósofos escépticos y ateos, desde las sectas musulmanas y chinas hasta Epicuro, Lucrecio y Johann Bredenburg (un comerciante en vi-

nos de Rotterdam que se hizo filósofo y crítico de Spinoza) y el conocido tratado *Los tres impostores*. Todas las voces disidentes se oyen en detalle, aun cuando los comentarios del autor expresen a menudo horror ante tanta impiedad.

Si bien el tierno cuidado prodigado a los librepensadores pudo merecer la sospecha de que el propio Bayle albergaba ciertas simpatías por puntos de vista heréticos, el autor también criticó rigurosamente las doctrinas «ridículas» y «absurdas» de Spinoza. En particular, despreció la afirmación de que la Creación es perfecta y que cualquier imperfección que pueda percibirse sólo es una imperfección de la mente humana. ¿Cómo puede ser cierto que la mente humana, parte de la Creación perfecta de Dios, sea capaz de concebir pensamientos imperfectos, de percibir las cosas de un modo imperfecto? ¿No se viene abajo todo el sistema en cuanto se admite esa imperfección?

¿Y qué decir del propio Bayle? ¿Protestaba demasiado sólo para protegerse? ¿Era el devoto protestante que decía ser? Una vez más, el lector queda abandonado a sus propias ideas, con la ayuda, en cualquier caso, de las notas bibliográficas, que son una invitación a seguir investigando el tema en cuestión.

De hecho, hay bastantes indicaciones de lo que Bayle pensaba realmente, aunque el enigma principal —si su religiosidad era o no algo más que una fachada— permanece intacto. En su papel de mariscal del pensamiento europeo, el profesor se cuidó mucho de no aparecer como pensador por derecho propio, y prefirió limitarse a hacer comentarios críticos dejando que otros expresaran puntos de vista en conflicto, que él ordenaba según su mejor criterio. En una obra de 1682, Bayle había sido mucho más claro en lo que respecta a sus propias opiniones: nos referimos a los «Pensamientos varios dirigidos a un doctor de la Sorbona con ocasión del cometa aparecido en diciembre de 1680» (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*). Bayle, que pocas veces

salía de su estudio y cuya larguísima lista de lecturas indica que difícilmente pudo tener tiempo para levantar la vista de los libros y mirar las estrellas, no se interesaba especialmente por los cometas. Lo que le interesó de la aparición del cometa Halley en 1680 fue la fascinación histórica y supersticiosa a que dio lugar. Los profetas y los comerciantes del día del juicio trataron el fenómeno como un augurio divino, una advertencia de que se aproximaba el fin del mundo. Sandeces, escribe Bayle a su (posiblemente ficticio) corresponsal, un doctor de la Sorbona, confesando la sorpresa que le produce que «usted, que debería estar convencido de que éstos son cuerpos sujetos a las leyes de la naturaleza y no a milagros, y que no siguen ninguna regla, que precisamente usted se haya permitido seguir la corriente e imaginar con el resto del mundo [...] que los cometas son similares a heraldos y que vienen a declarar la guerra a la humanidad en nombre de Dios». [2]

Bayle sostiene que la gente corriente es capaz de creer cualquier cosa, porque es perezosa y porque no está dispuesta a analizar sus creencias, pero incluso este corresponsal, un hombre culto, parece preferir la autoridad de los poetas y los historiadores a la evidencia de lo que ve. Sin embargo, los poetas nos harán creer que «el Cielo y la Tierra se mueven según ellos lo ordenan», [3] que el mundo está lleno de monstruos y que los cometas son portadores de acontecimientos que los poetas inventarían en caso de no ser capaces de encontrarlos. Y si los poetas ven intenciones ocultas por todas partes e inventan un significado allí donde no lo hay, las crónicas de los historiadores no son mucho mejores: están demasiado encantados «compilando todo lo que huele a milagro» para hacer más interesantes sus ásperas historias e inflar sus pretensiones a filósofos. Deberían quedarse en los archivos interpretando documentos. Y, cuando se llega a los mecanismos de la naturaleza, «los señores historiadores no tienen autoridad alguna y hay que considerarlos meros corsarios que

arriesgan una conjetura».^[4] En cuanto a la sabiduría tradicional, no tiene valor alguno en este contexto. Si los historiadores no saben nada sobre la materia, no importa cuántos de ellos hayan tenido la misma ignorante opinión. La multitud, acrítica, creará cualquier cosa que digan los demás y se cuidará mucho de contradecir la sabiduría recibida.

Defensor intransigente del escepticismo, Bayle ataca las creencias acerca de las cualidades sobrenaturales de los cometas empleando argumentos de la ciencia y también de la filosofía y de la historia de la literatura, y desacreditando cualquier apoyo en los filósofos de la Antigüedad para explicar fenómenos naturales. La autoridad de las crónicas antiguas se presenta como especialmente poco fidedigna porque, a fin de cuentas, no es más que un plebiscito del pasado, y la verdad no se encuentra en el número de creyentes, sino únicamente en los hechos. «Lo diré una vez más; es una absoluta ilusión suponer que un sentimiento que ha pasado de siglo en siglo, y de generación en generación, no puede ser enteramente falso.»^[5] En un mundo en que la autoridad de la Biblia reina por encima de todo, y en el que se dice que sus exégetas poseen la única clave de la verdad que se ha ido recibiendo a lo largo de los siglos, estamos ante un punto de vista radical. La fe podía ser importante en el reino de Dios, pero en el mundo físico sólo la razón escéptica y la investigación empírica podían y debían determinar la naturaleza y la importancia de los fenómenos físicos, lo cual equivale a destronar la religión.

En el contexto filosófico de la época, cualquier argumento acerca de la verdad y la historia es, necesariamente, un argumento acerca de la verdad de la religión, pues si no podemos confiar en los antiguos, la revelación divina misma se vuelve incierta. Y esto es peligroso, repetían una y otra vez los teólogos, ya que sólo la fe en Dios y en sus leyes eleva a los humanos por encima de los animales y salva sus almas inmortales. Sin embargo, Bayle no está tan convencido. En lo que respecta al alma, no duda de su

existencia, por supuesto; sencillamente lamenta que las muchas personas excelentes muertas en el pasado no se hubieran preocupado por darse a conocer desde más allá de la tumba para disipar todas las dudas que pudieran albergar sus amigos aún vivos.

La cuestión de la fe es más complicada. Citando abundantes ejemplos contemporáneos de príncipes devotos, pero corruptos y crueles, y de sacerdotes lascivos, Bayle concluye que ser cristiano no conduce necesariamente a una vida virtuosa. Como demostraba la histeria apocalíptica desatada por la llegada del cometa Halley, la gente religiosa puede ser supersticiosa e incluso descaradamente inmoral; la fe no los eleva por encima de los paganos. Pero ¿y los que no creen? La opinión ortodoxa y el estereotipo popular usan «ateo» como sinónimo de «sinvergüenza», pero, según Bayle, no hay motivo alguno para suponer que una mancomunidad de ateos, una sociedad de no creyentes, no pueda ser tan justa como cualquier otra sociedad, siempre y cuando respete los principios de la justicia y la virtud. Bayle sostiene que la vida virtuosa se basa en leyes y principios justos, no en la religión, y que, en consecuencia, es posible ser a la vez ateo y virtuoso. Mientras se dé a sí misma claras normas morales, una sociedad de ateos puede funcionar tan bien como cualquier otra, y sus ciudadanos pueden ser tan dignos de confianza, caritativos, apasionados por la justicia y leales a sus amigos como cualesquiera otros.

Este argumento contiene un paso final implícito, pero nunca explicado en detalle: si la religión sirve para explicar el mundo y organizar la sociedad, es incapaz, con todo, de ofrecer explicaciones adecuadas y, en consecuencia, es inútil para una vida bien vivida; entonces, ¿para qué sirve? Bayle deja que sea el lector el que se formule la pregunta y extraiga las conclusiones inevitables.

Es tentadora la idea de imaginar a Denis Diderot enfrascado en el *Diccionario* de Bayle, el rostro encendido de entusiasmo. Al fin y al cabo, ninguna otra obra se reimprimió tantas veces y se divulgó tan ampliamente a principios del siglo XVIII, y no había biblioteca que se preciara que no lo tuviese, mucho menos una biblioteca jesuita. Es de esperar que el adolescente Diderot lo consultase regularmente en su *collège* de París. Quince años después, las estrategias de disimulo de Bayle se convirtieron en un modelo para el gran proyecto enciclopedista, y también en una de sus fuentes para los artículos de filosofía e historia.

Previamente, en sus *Pensamientos filosóficos*, de 1743, Diderot había dejado claro lo mucho que le debía al erudito hugonote. Mencionándolo en la augusta compañía de Descartes, Montaigne y Locke (otros tres grandes escépticos), el joven filósofo se había adherido muy pronto a una «profesión de fe» que comenzaba en falso tono efusivo para terminar con una floritura escéptica: «Nací en el seno de la Iglesia Católica Apostólica Romana, y acato sus decisiones con todas mis fuerzas. Quiero morir en la religión de mis padres, y creo que es correcto, en la medida que es posible creer para alguien que nunca ha tenido trato directo con la Divinidad y que nunca ha sido testigo de un solo milagro.»^[6] ¿Podía esperarse que un intelectual serio dijera algo más? Y, sin embargo, ¿no contenía esa profesión de piedad la posibilidad de la más pura falta de fe? Como señaló Diderot acerca de la respuesta que esperaba de sus adversarios dogmáticos, «no se darán por satisfechos con esto aunque ni uno solo de ellos sea capaz de hacer algo mejor». La franqueza —un juego peligroso, como le había enseñado Bayle— a menudo equivalía a una abierta discrepancia.

La lección de Bayle fue muy útil para los editores de la *Encyclopédie* a la hora de planificar la gran empresa, para la cual tendrían que escribir, encargar y coordinar miles de artículos de cientos de autores. Si la *Cyclopaedia* de Chambers fue la fuente de

inspiración del proyecto y sugirió desde el principio el orden alfabético, leer a Bayle dio a la empresa su peso intelectual, su método y su auténtico potencial subversivo. Además de un detallado estudio del mundo natural y de las artes y las ciencias, la obra de Diderot y D'Alembert ofrecería un panorama de las discrepancias filosóficas, siempre amortiguadas por refutaciones cuidadas, y cuidadosamente ortodoxas, suficientes para aplacar a los censores o, al menos, para hacerles imposible objetar nada.

Los censores tampoco podían estar en desacuerdo con el hecho de que algunos temas bíblicos se sometieran a un examen atento, detallado y literal, y ninguno tan atento como la historia del arca de Noé. En su artículo sobre ese episodio bíblico, el *abbé* Edme Mallet, autor algo críptico (un atolondrado devoto o un genio revolucionario), calculó exactamente cuántas especies animales había en la tierra; cuánta agua, cuánto heno y cuántas ovejas (para los carnívoros) habría que subir a bordo; cuánto estiércol habría que tirar por la borda cada día (los únicos hombres a bordo eran Noé y sus dos hijos); cómo habrían tenido que distribuir a los animales para que la nave no volcara; cómo habría tenido que organizarse la ventilación de los establos, etcétera. Huelga decir que las medidas y las cantidades resultantes eran ridículamente enormes. Aun suponiendo que los carnívoros no comerían más que veintisiete lobos y que los herbívoros no tendrían más hambre que doscientas ocho cabezas de ganado, Mallet calcula que el arca tendría que haber cargado unos 43 millones de litros de agua, 47 000 metros cúbicos de heno, etcétera. La historia mítica se evapora bajo el microscopio de la devoción de mentalidad literal.

Si las historias de la Biblia podían volverse contra sí mismas, los rituales paganos también podían usarse para reflexionar sobre el cristianismo. En principio, atacar el paganismo era algo perfectamente respetable, pero en la *Encyclopédie* muchos de esos cultos parecían coincidir sospechosamente con ciertos rituales y

creencias cristianas. ¿Un culto romano con una paloma? ¡Qué ridiculez! ¿Concepciones inmaculadas en la mitología egipcia? ¡Absurdo! El ardid es transparente, pero eficaz. Las referencias cruzadas también tienen un pero. En la entrada «Eucaristía» hay una remisión a «Canibalismo», y hay otras referencias igualmente mordaces.

Mientras que la duplicidad de muchos artículos dedicados a temas religiosos estaba pensada para introducir un elemento de duda en la mente más devota, otras tácticas aseguraban que el mundo según la *Encyclopédie* estuviera poblado no de santos y reyes, sino de pueblo honrado y trabajador, en su mayoría anónimo, trabajadores decentes en la ciudad y en el campo: una visión desacostumbradamente democrática para el siglo XVIII, y que valoraba los hechos y el trabajo productivo por encima de todo lo demás. Diderot decidió no incluir entradas biográficas con vistas a que no se pusiera el acento en los grandes hombres de la historia, sino en las ideas, en el conocimiento objetivo y el trabajo manual. La *Encyclopédie* tenía que prestar mucha más atención a la fabricación de un alfiler que a los rituales de la coronación. Sus entradas insinúan que las personas decentes y trabajadoras son el alma de la sociedad, mientras que el artículo sobre las abejas sugiere, aunque sólo sea de manera implícita, que los ladrones improductivos e inútiles (muertos por las abejas obreras) se parecen mucho a los aristócratas.

El proyecto de la *Encyclopédie* estaba destinado a ser un ariete que sacudiría los cimientos de la época. Diderot todavía no podía saber que le ocuparía la mayor parte de su vida activa, más de un cuarto de siglo, y que terminaría abarcando diecisiete volúmenes con un total de dieciocho mil páginas y más de veinte millones de palabras, y once volúmenes con unos mil novecientos espléndidos y detallados grabados, pero ya era consciente de que

se trataba de una idea ambiciosa que podía decidir su destino literario. Mientras tanto, los libreros querían asegurar su inversión. La *Encyclopédie*, un trabajo ingente en el que participarían decenas de autores especializados y corresponsales, y con miles de ilustraciones de las artes, los oficios y las ciencias, así como cajistas, comerciantes en papel, impresores y encuadernadores, representó una inversión inicial nada desdeñable. Diderot no podía sacarla adelante solo, y los libreros insistieron en que buscara un coeditor conocido y respetado como hombre de ciencias. Al parecer, los inversores pensaban que Diderot podía ser brillante, pero nadie había oído hablar de él.



Una mente brillante: El matemático Jean Le Rond d'Alembert, designado coeditor de la *Encyclopédie*, pero incapaz de captar todas las implicaciones políticas del proyecto. Retrato al pastel de Maurice-Quentin de La Tour, hacia 1750. (Réunion des Musées Nationaux / Art Resource, Nueva York.)

Los libreros necesitaban un nombre, y lo encontraron nada menos que en Jean-Baptiste d'Alembert (1717-1783), el hijo ilegítimo de Madame De Tencin, la gran *salonnière*. D'Alembert era un matemático brillante que ya era miembro de la Academia de Ciencias, un hombre con contactos en la corte, la joven estrella de la Francia científica. Madame De Tencin, una mujer siempre con unas tremendas ganas de vivir, había decidido no criar a su

hijo, y lo había dejado, en un lugar previsto para situaciones semejantes, en los escalones de la capilla de Saint Jean-le-Rond. Adoptaron al niño un vidriero y su mujer, pero al parecer los padres biológicos (el padre era oficial y conde) se aseguraron de que al crío no le faltase nada, y le brindaron la protección que necesitaba para tener una buena educación y comenzar su carrera. Prodigiosamente dotado y sumamente ambicioso, el joven D'Alembert no tardó en hacerse un nombre en la comunidad científica. Él ya era una estrella; Diderot no.

En 1748-1749, cuando se acercaba la fecha de publicación del primer volumen de la *Encyclopédie*, Diderot decidió mejorar su perfil. Necesitaba a D'Alembert, pero también sentía celos del joven, que, en parte por la protección recibida, pero sin duda también por sus deslumbrantes logros intelectuales, ya era famoso. Diderot necesitaba una obra propia que finalmente le asegurase una reputación y garantizara que los nombres de Diderot y D'Alembert pudieran imprimirse en el mismo tipo de letra en la portada de la gran *Encyclopédie*, cuyo primer volumen estaba previsto para 1750.

Fue entonces cuando Diderot jugó mal sus cartas. Tras un caso sensacional de operación de cataratas que consiguió devolverle la vista a una niña ciega de nacimiento, Diderot publicó —anónimamente, por supuesto— un texto breve titulado *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*), pretendiendo, algo falsamente, estudiar cómo podía parecerles el mundo a los ciegos de nacimiento. Narrando una conversación mantenida con un ciego de París, el autor escribe que los invidentes tienen ideas morales distintas de los que ven. Para el ciego, el peor de los crímenes es el robo, al que son tremendamente vulnerables, mientras que la idea de falta de decoro en público no significa absolutamente nada para ellos. Los ciegos se visten no por recato ni para seguir la moda, sino sencillamente para protegerse de los elementos. En consecuencia, la

moral no es universal ni revelada; antes bien, debe de depender de la constitución física y del entorno social de cada individuo. Las ideas morales son específicas de un lugar y un momento determinados, no el producto de la revelación divina.

Seguidamente el autor se centra en el caso de Nicholas Saunderson (1682-1739), matemático ciego de Cambridge, que, aunque parezca irónico, era una autoridad en las leyes de la óptica. En una conversación imaginaria mantenida junto al lecho de muerte con un cura, que alaba la belleza de la naturaleza como prueba de la existencia de Dios, el matemático explica que las referencias a la belleza física accesible sólo por la vista son inútiles para él: «Si usted quiere que yo crea en Dios, debe dejarme tocarlo.» El sacerdote intenta hacerle ver el misterio inefable de la Creación, pero tampoco este argumento logra convencer al sabio ciego. La gente ve la obra de Dios detrás de todas las cosas que no entiende, dice, un caso de mera vanidad y un pretexto maravilloso para la ignorancia; pero «si la naturaleza nos presenta un nudo difícil de deshacer, dejémoslo tal como aparece y no lo cortemos con la mano de un ser que después se convertirá en un nudo aún más imposible de deshacer que el primero».^[7]

Diderot sostenía que suponer la existencia de un Creador no resolvía el problema; sencillamente lo cubría con una nube de incienso. Si admitimos que no se puede explicar el origen del universo y el significado de su existencia solamente con leyes físicas, entonces plantear la solución que dice que «debe ser, por tanto, obra de Dios» es una postura sencillamente perezosa e incluso narcisista. Puede que el nudo de la naturaleza sea imposible de deshacer, pero introducir la idea de un ser que no obedece a leyes como la causa y el efecto y que ni siquiera puede percibirse, un Creador increado, lo único que consigue es que deshacer el nudo sea aún más complicado. La existencia del universo puede atribuirse a la voluntad inefable de Dios, pero suponer algo tan contrario a la experiencia y al sentido común hace que la lógica

se derrumbe y marca el final del pensamiento racional, nuestra única guía fiable en este mundo. Para una persona ciega de nacimiento, la única realidad es la que percibe con el oído, el tacto, el olfato; todo lo demás son rumores y, por tanto, poco fidedignos. De eso sólo puede hablarse por inferencia, aun cuando personas dignas de confianza por otras razones den fe del hecho de haberlo percibido. Los que son dueños de todos los sentidos pueden acceder a una realidad más grande, pero de ninguna manera hablar con sensatez de nada que esté más allá de los sentidos, una realidad no explicada por experiencia directa de nadie y, sin embargo, al parecer la más importante de todas. Un campo de significado más allá de nuestra experiencia sensorial se parece, para el ciego, a la belleza de un crepúsculo: un cuento, una metáfora, nada más. El deísta que había coqueteado con el ateísmo por fin tomaba partido.

Las autoridades no se dejaron engañar ni por el tema tratado ni por el anonimato del autor, y tomaron el libro por lo que era: un ataque sensualista, delicadamente velado, a la idea de un Creador que es invisible y, de hecho, imposible de percibir. En 1747, Hardy Levaré, su párroco, había denunciado a Diderot y había narrado así a la policía las escandalosas opiniones de Denis:

Los comentarios que Diderot hace a veces en su casa demuestran claramente que es deísta, si no algo peor. Blasfemias contra Jesucristo y la Virgen María, cosas que yo no me atrevería a poner por escrito. [...] Es cierto que nunca he hablado con ese joven, y que no lo conozco personalmente, pero me han dicho que tiene muchísimo talento y que su conversación es muy entretenida. En una de sus conversaciones reconoció ser el autor de una de las dos obras condenadas por el *Parlement* y quemadas hace dos años. Me han contado que ha trabajado durante más de un año en otra obra aún más peligrosa para la religión.^[8]

Dicha obra, que, según decían, era la más peligrosa de Diderot hasta la fecha, era la *Carta sobre los ciegos*, y esta vez había ido demasiado lejos. Lo arrestaron, lo encarcelaron; sólo le esperaba un futuro incierto. Tras varias semanas en una celda de aislamiento, durante las cuales el miedo y la soledad le hicieron creer que iba

a volverse loco, las condiciones de su encierro se aliviaron un poco y hasta pudo recibir visitas. El más fiel visitante fue su amigo más íntimo, Jean-Jacques Rousseau, que finalmente se había instalado en la capital francesa tras pasar varios meses en un puesto diplomático menor en Venecia y, luego, como secretario privado y factótum científico de otra dama acaudalada. Tras dejar el servicio de su segunda protectora, Rousseau se ganaba modestamente la vida como músico copista mientras trabajaba en otra ópera. Denis y Jean-Jacques habían trabado una sólida amistad. Se habían reunido con un grupo de jóvenes de mentalidad afín todas las semanas y habían organizado veladas musicales y de debates. Durante las largas sesiones en su habitación alquilada, Rousseau tocaba el clavicémbalo. Diderot y él habían compartido sus ambiciones y sus sueños de reconocimiento, y ahora Jean-Jacques recorría a pie las dos horas que lo separaban de la fortaleza de Vincennes para reunirse con su desdichado amigo en el patio de la prisión.

Para Rousseau, esos actos de bondad con un amigo se convirtieron en uno de los periodos más fructíferos de su vida. Durante una de esas visitas había mencionado sus planes de participar en un concurso de ensayo sobre la importancia de las artes y las ciencias para mejorar la suerte de la humanidad. Según cuenta él mismo en las *Confesiones*, Diderot le aconsejó que no siguiera la línea más obvia, es decir, la celebración de las artes, sino que optase por una nota paradójica, que mostrase que el crecimiento de la civilización había hecho a los humanos más decadentes y había corrompido la moral. Rousseau siguió el consejo, envió el ensayo y ganó el concurso, y así se convirtió en una celebridad literaria menor. Esa fama que tanto ansiaba pareció finalmente estar a su alcance.



«El Oso»: Jean-Jacques Rousseau, un espíritu inquieto desde la juventud. Su amistad inicial con Diderot acabó destruida por su paranoia. (Bridgeman-Giraudon / Art Resource, Nueva York.)

El método paradójico que Diderot había sugerido funcionó a la perfección en manos de Rousseau, que, por naturaleza, nadaba contracorriente. Su ensayo, titulado *Discurso sobre las artes y las ciencias*, contiene ya los elementos clave de su pensamiento posterior. En lugar de liberar a la humanidad de las necesidades inmediatas y de los peligros de una vida en la naturaleza, de hecho, las artes y las ciencias habían esclavizado a las sociedades civilizadas: «Se ahogan en el pecho de los hombres que sienten la libertad original, para la cual parecen haber nacido; les hacen amar su propia esclavitud, y así hacen de ellos eso que se llama gente civilizada.»^[9] Antes de convertirse en los «esclavos felices» que eran ahora, los seres humanos tenían una moral que era «burda, pero natural», y basada exclusivamente en los deseos y las necesidades inmediatas. Puede que la gente no hubiera tenido mejor corazón, pero todavía no estaba estropeada por los placeres decadentes y perversos de la civilización.

El argumento de Rousseau —a saber, que la vida lujosa de las personas civilizadas las hacía, en última instancia, decadentes—

era conocido desde la Antigüedad, pero era una jugada osada aplicar la idea a una civilización que se consideraba la más grande que el mundo había conocido y, naturalmente, la más alta, en razón de su fe cristiana. Los griegos podían haber tenido virtud y alcanzado elevados logros, pero habían sido paganos, como los romanos. Hasta Dante, el gran poeta italiano, había colocado en el Purgatorio a las almas más nobles del mundo antiguo porque todavía no habían sido partícipes de la Verdad revelada. Sin embargo, Rousseau afirmaba que, lejos de ser grandes, las artes y las ciencias sólo hacían a la gente débil, vanidosa y perezosa, y socavaban sus virtudes.

El *Discurso* hizo famoso a Rousseau como pensador valiente y dispuesto a cuestionar lo que otros daban por sentado, y fue también su primera aparición como filósofo por derecho propio. Con su publicación, inició una andadura que terminó enfrentándolo a toda la sociedad, e incluso a todos sus amigos.

Mientras Jean-Jacques y su amigo Denis, acuciado por los problemas, debatían cuestiones filosóficas en el patio de la fortaleza de Vincennes, los libreros asociados para publicar la *Encyclopédie* suplicaban al jefe de policía y al Ministerio del Interior por la libertad de Diderot. Su principal argumento no era el derecho a un proceso justo o a la libertad de expresión, sino el simple hecho de que el gran proyecto editorial contribuía a asegurar puestos de trabajo para franceses, que, de otro modo, podían perderse a favor de ciudades extranjeras como Ámsterdam, Ginebra o Berlín. Ese argumento pragmático convenció a las autoridades competentes, y el editor fue puesto en libertad, aunque no sin firmar antes una carta en la que prometía no volver a escribir ni publicar obras blasfemas, so pena de regresar a prisión y sin ninguna esperanza de libertad; y podría ser útil recordar esa carta a los que se preguntan por qué Diderot nunca escribió una obra fi-

losófica de peso. Durante toda su vida, la carta permaneció en algún cajón ministerial, una amenaza constante en una época en que los largos periodos en prisión e, incluso, las ejecuciones, seguían siendo el pan de cada día de todos los que contradecían las enseñanzas de la Iglesia.

Para Diderot, que ahora tenía treinta y cinco años, la puesta en libertad trajo la aprobación que había buscado: lo saludaron como mártir de la causa de la Ilustración, e incluso recibió la bendición de Voltaire, la figura paterna del movimiento, que le escribió al ex preso felicitándolo por la puesta en libertad y refiriéndose a él como el Sócrates moderno. Voltaire invitó a Diderot a su castillo, un honor que concedía solamente a los hombres de letras más importantes y talentosos. Diderot agradeció las felicitaciones en una carta efusiva, pero se excusó de viajar a ver al gran hombre. Prefería guardar las distancias con Voltaire, ya que sospechaba que el gran escritor jugaba su propio juego y utilizaba, e incluso sacrificaba, a sus amigos, para acrecentar su reputación. En años posteriores se hizo evidente lo sensata que fue la cautela de Diderot.

Publicado en 1751, el primer volumen de la *Encyclopédie*, de «A» a «Azymites», fue un gran éxito de crítica, pero en absoluto una obra perfecta. El propio Diderot fue el primero en reconocer que era casi imposible mantener el mismo nivel de calidad y de conocimiento a lo largo de toda una obra en la que habían colaborado tantos autores. Más tarde, en la entrada «Encyclopédie», transmite a los lectores una idea de las frustraciones de su trabajo cotidiano, consistente en encargar y revisar textos:

Aquí, estamos abotargados y abultamos de forma exorbitante; allá, somos flacos, bajos, entecos, resecos y demacrados. Hay lugares donde parecemos esqueletos; en otros, semejamos hidrópicos; tan pronto somos enanos como gigantes; ora colosos, ora pigmeos; bien plantados, buenos mozos y bien proporcionados; joro-

bados, cojos y contrahechos. Súmense a todas esas rarezas la de una forma de hablar ora abstracta, oscura o rebuscada y, las más veces, descuidada, perezosa y laxa. Y compárese la obra entera al monstruo del arte poética o incluso a algo infinitamente más repulsivo. [...] Pero estos defectos son inseparables de un primer intento y cuento con pruebas claras de que bastarán para remediarlos los tiempos y siglos venideros.^[10]

Y los siglos que vinieron corrigieron muchos de los errores de esa obra magnífica, pero esas correcciones no han restado un ápice al logro general. Al final, lo importante fue, más que la calidad intelectual o la fiabilidad objetiva de las entradas, la mera perseverancia en el proyecto y el hecho de que se publicara haciendo frente a la oposición en masa de todas las facciones conservadoras del país, tanto en la corte como en la Iglesia, donde los jesuitas no pudieron perdonar a los enciclopedistas que pesasen en sus aguas eruditas, mientras que, por su parte, los parlamentarios jansenistas veían la obra como una amenaza a su autoridad y a la devoción del pueblo. Pese a toda esa enemistad, la *Encyclopédie* fue un éxito editorial y se recuerda como un momento decisivo de la historia intelectual de Europa, un momento en que la razón escéptica venció a la ortodoxia, y una importante fuente de inspiración para la siguiente generación, la de la Revolución Francesa.



¡Victoria! La primera página del primer volumen de la *Encyclopédie*. Cuando el primer volumen se publicó en 1751, el bando progresista consiguió ganar una importante batalla contra la Iglesia y la censura.

Hacia 1750, ese logro era una perspectiva maravillosa, pero lejana, para los editores, acuciados por infinitos problemas. El proyecto necesitaba desesperadamente autores competentes, razón por la cual Diderot estuvo más que encantado cuando uno de sus amigos le presentó a un joven rico y culto que acababa de regresar a París tras concluir sus estudios en los Países Bajos: Paul Thiry d'Holbach. Puesto que la correspondencia entre Diderot y D'Holbach se ha perdido, es imposible saber quién los puso en contacto. El salón de D'Holbach comenzaba a atraer a gente de mentalidad afín y, al salir de Vincennes, Diderot ya era una celebridad menor, un hombre al que Voltaire le había escrito muchas frases elogiosas. Por lo tanto, es posible que D'Holbach invitara

a cenar al valiente filósofo, animado tal vez por Rousseau, que al parecer ya formaba parte del círculo del barón.

No conocemos las circunstancias exactas del encuentro, pero sabemos que D'Holbach no colaboró en el primer volumen, que vio la luz en 1751 y que probablemente ya estaba listo para la imprenta cuando los dos hombres se conocieron, a finales de 1749 o principios de 1750. Cuando, en 1752, salió el segundo volumen, los editores señalaron en el prefacio: «Tenemos una deuda especial con una persona cuya lengua materna es el alemán, un hombre muy versado en mineralogía, metalurgia y física; nos ha cedido una enorme cantidad de artículos sobre distintos temas, de los cuales incluimos un número considerable en el presente volumen.» Así, Thiry d'Holbach se sumó oficialmente a la empresa enciclopedista.

4. CHEZ MONSIEUR D'HOLBACH

Cuando Thiry d'Holbach regresó a París en 1748, llevó a la capital francesa ideas nuevas y una enorme avidez de descubrimientos intelectuales. Al recibir unos ingresos independientes gracias a su tío, el joven barón vaciló un poco, sin saber qué hacer de su vida. Se casó y consiguió permiso para ejercer el Derecho, pero nunca trabajó de abogado. En cambio, lo que hizo fue adquirir una excelente biblioteca científica, coleccionar obras de arte y miles de ejemplares de minerales, e intentar abrirse camino en el *establishment* científico; y, cuando oyó hablar de la *Encyclopédie*, no dudó en ofrecer sus servicios al editor. D'Holbach escribió más de tres mil artículos y también tradujo todo un estante repleto de libros de ciencia y filosofía (el trabajo más importante fue el gran poema *De la naturaleza de las cosas* — *De rerum natura*—, del filósofo romano Lucrecio).

D'Holbach sabía cómo mantenerse ocupado y emplear su fortuna con fines constructivos, pero aún seguía sintiendo que no servía para llevar una vida de erudito privado, sentado en casa estudiando muestras de minerales. Ansiaba tener compañía e ideas nuevas, el toma y daca y el desafío del debate público. Además de las distintas academias y de otras instituciones científicas, los lugares de encuentro intelectual de París eran los grandes salones, pero no estaban pensados para mantener intensas discusiones filosóficas. Damas respetables moderaban la conversación cortés y las lecturas de nuevas obras literarias; en general, se evitaba cualquier polémica abierta.

Echando de menos algo de mayor peso, semejante a las cenas de estudiantes de sus días de Leiden, que duraban toda la noche, D'Holbach decidió revivirlas. Básicamente, fue la combinación de la gentil y generosa hospitalidad de D'Holbach y los contactos de Diderot lo que convirtió al salón en un importante lugar de encuentro. Desde el principio de su asociación con la *Encyclopédie*, el barón escribió un sinnúmero de artículos para el proyecto, al comienzo sobre temas científicos, como geología y mineralogía, pero luego también sobre temas como los sacerdotes y la teocracia. Su participación hizo natural que otros enciclopedistas frecuentaran su casa, donde los más radicales podían decir abiertamente cosas que nunca podrían enviar a la imprenta, y así D'Holbach recibió a un flujo constante de invitados librepensadores y cultos, siendo el más destacado de entre ellos Denis Diderot, encantado de encontrar un lugar donde dar rienda suelta a la más grande de sus pasiones: hablar con sus amigos, provocar a los adversarios y enfrentarse a los que aún estaban indecisos.



El barón Paul Thiry d'Holbach, llamado «maître del Café de l'Europe». Importante escritor ateo, firmaba con distintos seudónimos. Grabado anónimo según un dibujo de Charles-Nicholas Cochin, hacia 1758.

Entre los invitados habituales de D'Holbach que también colaboraron con la *Encyclopédie* a principios de la década de 1750, se encontraban Jean-Jacques Rousseau, que escribió sobre música; el crítico literario Jean-François Marmontel; el vivaz Charles-

Georges Le Roy, montero mayor de palacio, cuyas contribuciones incluyeron artículos sobre venados, la caza y el instinto; el oficial de carrera Jean-François de Saint-Lambert, que también era un poeta consumado, y el ingeniero y especialista en historia Nicolas-Antoine Boulanger. Una velada típica en casa de D'Holbach consistía en la lectura de un nuevo artículo escrito por uno de los invitados y una discusión sobre política, filosofía o historia. Compartiendo cotilleos entremezclados con ideas, los invitados del extranjero traían noticias de sus países, que inmediatamente se comparaban con la situación en Francia, mientras los científicos llevaban nuevos experimentos y teorías a medio desarrollar o historias tomadas de algún colega, y todo ello en un ambiente que era a la vez más libre y menos formal que el que reinaba en los otros salones de París. Al fin y al cabo, no se trataba de un debate supervisado por una espléndida anfitriona (Madame D'Holbach era lo bastante diplomática para no insistir en desempeñar ese papel). En cambio, el anfitrión era un científico, y es probable que sus opiniones fuesen más radicales que las de la mayoría de sus osados invitados.

El carácter único del salón de D'Holbach, así como la envidiable reputación de su chef y de su bodega, particularmente buena, pronto atrajeron a las mentes más brillantes de la ciudad y a los comensales más exigentes, y si bien no nos ha llegado un solo menú que nos diga con detalle qué se sirvió tal o cual noche, podemos hacernos una idea bastante acertada de los platos que se preparaban para la mesa de un hombre acaudalado gracias al famoso libro de cocina de Vincent de la Chapelle, *Le Cuisinier moderne* (1735), que por suerte para nosotros contiene un menú representativo, ideal para *une bonne table bourgeoise*, una cena para catorce a veinte personas en una casa de la ciudad, no de un gran aristócrata, sino de un hombre rico como D'Holbach, al que le encantaba comer y que era famoso por su hospitalidad. La sugerencia de La Chapelle es la siguiente:

Menú

*para una cena de catorce comensales, & que puede servir
para veinte*

[PRIMER PLATO]

*Para el centro de mesa, una fuente para todos que se mantiene
en la mesa durante todo este plato*

en los dos extremos, dos sopas

1 sopa de col

1 sopa de pepino

4 entrantes para las 4 esquinas

del centro de mesa

1 tarta de pichón

1 fuente con dos *poulets à la reine*,
con una salsa apetitosa

1 pecho de ternera en *fricassée* de pollo

1 rabo de buey en revoltillo

6 hors d'œuvres para ambos lados y las

4 esquinas del centro de mesa

1 fuente de cordero a la brasa

1 de palates de buey cortado en pequeñas tiras

1 budín negro de conejo

1 coliflor empanada

2 hors d'œuvres de pâtés apetitosos para los

dos lados del centro de mesa

[SEGUNDO PLATO]

2 complementos para las dos sopas

1 trozo de carne de ternera

1 trozo de ternera asada en un espetón

[TERCER PLATO]

Carnes asadas y guarniciones juntas

4 fuentes de carnes asadas en las cuatro

esquinas del centro de mesa

1 de pollo

1 de tres faisanes

1 de dieciocho alondras

1 de pato de ruán

2 ensaladas

2 guarniciones para ambos extremos

de la mesa

1 empanada de carne

1 *pâté* frío

4 guarniciones pequeñas para las cuatro esquinas

1 de frutas de sartén

1 de judías verdes pequeñas

1 de trufas en caldo

1 de jalea de frambuesa

[CUARTO PLATO]

Postres

para los dos extremos del centro de mesa

2 boles grandes de fruta

para los dos lados

2 boles de gofres

para las cuatro esquinas

4 compotas de frutas varias

4 fuentes de mermeladas varias^[1]

Añádase a todo ello los vinos apropiados —a D'Holbach le gustaba el buen borgoña, y su bodega era tan famosa como su mesa— y no es de extrañar que Diderot se quejara de indigestión un día sí y otro también. En efecto, sus cartas están llenas de referencias a sus excesos: «Me estoy poniendo redondo como una bola; ¡cómo vas a detestarme!» (20 de octubre de 1760); «tengo la vejiga hinchada, me ha dado por moralizar» (22 de septiembre de 1761); «he comido como un lobežno [...] He bebido vinos con toda clase de nombres; estaba esperándome un melón de una perfidia increíble; y ¿acaso crees que fue posible resistirse al enorme helado? Y después, los licores, y luego café, y luego una digestión penosa que me ha mantenido de pie toda la noche y que me ha hecho pasar la mañana entre la tetera y otro recipiente que el decoro me impide nombrar» (5 de junio de 1765); «mi estómago y mis intestinos se encuentran en un estado miserable» (25 de julio de 1765),^[2] y la lista sigue.

Los primeros invitados a la mesa de D'Holbach siguieron siendo regulares durante un cuarto de siglo, y contribuyeron a dar forma a lo que llegó a ser un momento central de la historia intelectual de Occidente. Sus biografías permiten percibir la atmósfera que reinaba en el salón.

Es posible que el invitado más destacado de esos primeros años fuese Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), el famoso director de los Jardines Botánicos Reales así como autor principal de la *Historia natural, general y particular, con la descripción del museo real (Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy)*, en treinta y seis volúmenes (1749-1789), y un genio de la ciencia, que asistió durante varios años antes de pasar discretamente al salón de Madame Geoffrin.

Como director de los Jardines Botánicos Reales, uno de los principales establecimientos científicos de Europa, Buffon dirigió con energía y decisión el proyecto de ampliar la colección y reunir ejemplares de todo el mundo conocido. Sin embargo, su verdadera pasión fue la *Historia natural*, nada menos que un compendio de todo el conocimiento sobre el mundo natural, para la cual, con la ayuda de varios asistentes, midió, clasificó, describió, reclasificó y volvió a describir incansablemente. Como muchos grandes científicos, Buffon creía que el conocimiento debía basarse en la observación: «Sólo mediante la experiencia refinada, razonada y coherente obligamos a la naturaleza a revelar sus secretos; que se sepa, ninguno de los otros métodos ha funcionado jamás.»^[3] Semejante insistencia en el valor de la observación y en el debido cuidado sólo podía esperarse de un hombre cuya vida profesional consistía en comparar cráneos y formas de hojas, pero el método comparativo también podía aportar revelaciones sorprendentes e incluso humillantes. El ser humano, escribió Buffon, debía ocupar su lugar «en la clase de los animales, a los

que se parece en todo lo material».[4] Lejos de ser el rey de la Creación, el hombre era parte de la naturaleza, distinto en grado de todos los demás animales, pero no en especie; sólo unos pocos matices lo separaban de los monos, los perros y los caballos. La Mettrie ya había sugerido esta idea, pero seguía siendo una herejía.

Buffon se ocupó de dorarles la píldora a sus lectores, pero no obstante era implacable. Podían colocarse en la cima de la Creación y mirar hacia abajo, sin embargo lo que veían desde allí arriba era un magro consuelo. ¿El ser humano un animal? El zoólogo daba a entender que los humanos eran meros simios que se distinguían de los seres peludos encerrados en jaulas del Jardin du Roi no por la especie a la que pertenecían, sino solamente por «matices imperceptibles». A pesar de que Buffon invocaba de vez en cuando al Creador en un espectáculo de devoción *pour la gallerie*, las consecuencias de su obra eran visibles para todos. Buffon se situó a la vanguardia de la ciencia de su época. Basándose en observaciones y en las teorías del matemático y explorador francés Pierre Louis Maupertuis, que también defendió la idea de que las especies podían mutar y desarrollarse con el tiempo, Buffon rechazó de plano la creencia de que la tierra pudo crearse en seis días, y de que había una pirámide inmutable de especies con los humanos en la cumbre, es decir, un orden natural invariable. Los fósiles sugerían otra cosa; de hecho, no sólo sugerían que un ser humano era un animal más, sino también que todos los animales continuaban cambiando según pautas muy parecidas a un juego de azar (una imagen que Diderot empleó a menudo) y de todas las formas posibles, desarrollándose según las presiones que sobre ellos ejercía el mundo que los rodeaba.

Buffon encontró un público ávido de sus ideas, particularmente en D'Holbach y Diderot, que escribió: «Al parecer, la naturaleza disfrutó variando el mismo mecanismo en una infinidad de formas diferentes. Nunca abandona una especie de produc-

ción hasta que ha multiplicado los individuos de todas las clases posibles.»^[5] La naturaleza se hallaba en movimiento constante, y los seres humanos formaban parte de ese gran cambio. «¿Quién sabe qué especies animales nos han precedido? ¿Quién sabe qué especies sucederán a la nuestra?», escribió más tarde Diderot. «Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece constante. El mundo comienza y termina sin cesar. [...] En este inmenso océano de materia, ninguna partícula se parece a otra. [...] No hay nada fiable, salvo beber, comer, vivir, amar y dormir.»^[6]

La influencia que el naturalista Buffon ejerció sobre los amigos de la rue Royale fue profunda, pero él terminó alejándose del salón. Pese a su radicalismo intelectual, su conocido espíritu gregario y su pasión por la buena comida —incluso durante su viaje a Italia hablaba en sus cartas de grandes comilonas, no de los grandes sitios culturales que visitaba—, sólo era un invitado poco frecuente en la mesa de D'Holbach, y al final dejó de asistir por completo. En sus memorias, Jean-François Marmontel dio dos razones nada halagüeñas para la repentina desaparición del conde. En primer lugar, sugiere Marmontel, Buffon era demasiado ambicioso para asociarse a una empresa tan polémica y precaria como la *Encyclopédie*. En segundo lugar, estaba acostumbrado a que lo rodeasen aduladores y cobistas y a ser el centro de atención. No obstante, en casa de D'Holbach a veces le irritaba «ver que los matemáticos, los químicos, los astrónomos, sólo le otorgaban un rango muy inferior entre ellos; que los propios naturalistas estaban muy poco dispuestos a ponerlo al frente, y obtener, de los hombres de letras, sólo el pobre elogio de ser un escritor elegante y un gran colorista».^[7] Rodeado por otros astros, el sol de Buffon brillaba menos.

No era sencillo ser la presencia dominante en compañía de tantas mentes brillantes; al final, el respeto mutuo entre el eminente botánico y los otros invitados se debilitó y Buffon dejó prácticamente de asistir a las reuniones. En 1760, cuando hizo

una visita excepcional a la rue Royale en compañía de su esposa, Diderot escribió en tono mordaz: «Llegaron M[onsieur] y M[adame] de Buffon. He visto a Madame. Ya no tiene cuello. La barbilla se le ha reducido a la mitad, las tetas a la otra mitad; ahora, las tres barbillas descansan en dos cojines bien rellenos.»^[8] Para el ojo malicioso de Diderot, la mujer del gran hombre se había convertido en una prueba de la teoría del marido sobre la naturaleza cambiante de todas las cosas orgánicas.

Jean-François Marmontel (1723-1799), el mismo que con tanta agudeza analizó las razones por las cuales Buffon se alejó del salón de D'Holbach, también escribió un cariñoso, aunque muy insulso, retrato de las cenas del barón:

Ya no nos movían y nos sujetaban unos hilos, como en casa de Madame Geoffrin. Sin embargo, esa libertad no era libertinaje, y había objetos venerados e inviolables que nunca se sometían al debate de opiniones. Dios, la virtud, las sagradas leyes de la moral natural, nunca fueron objeto de duda, al menos no en mi presencia; de eso puedo dar fe. [...] Era allí donde el barón d'Holbach, que lo había leído todo sin olvidar nada interesante, vertía en abundancia las riquezas de su memoria; y era allí sobre todo, con su elocuencia afable y persuasiva, y el rostro encendido por el fuego de la inspiración, donde Diderot derramaba su luz en todas las mentes, y su calidez en todos los corazones. El que sólo ha conocido a Diderot por sus escritos, no lo conoce de verdad.^[9]

Este casto retrato de caballeros de la literatura que conversan educadamente sobre los misterios de la naturaleza sin cuestionar nunca a «Dios, la virtud, las sagradas leyes de la moral natural», es un ejemplo clásico de lo que ocurre después de protestar demasiado: en la época en que escribió esas líneas, Marmontel ya no era un joven radical, sino un pilar de la sociedad, secretario permanente de la Académie Française y cronista real de Luis XVI, no un hombre ansioso por hacer público que había formado parte de un grupo de ateos y alborotadores. Como daba

a entender en su defensa el cronista oficial, una vez estuvo rodeado por el aire de la libertad, pero no lo respiró.

De Marmontel se decía que era un poco pedante, según contó Diderot a su amante de toda la vida, Sophie Volland, en 1762: «El jueves pasado cené con el barón. También estaba Marmontel. [...] Nadie tiene más ingenio, más conocimientos y más lógica que él, pero ¿por qué estropear todo eso dándose aires y con una testarudez que nadie puede soportar?»^[10]

Entre los otros invitados habituales había varios *abbés*, en particular André Morellet y Guillaume-Thomas Raynal, que de clérigos sólo tenían el título. En aquel entonces era común que los científicos y eruditos se hicieran *abbés* y siguieran conservando el título aun cuando su obra y su pensamiento los hubieran alejado de las enseñanzas de la Iglesia. El mordaz e ingenioso André Morellet (1727-1819), o *abbé Mords-les* («muérdeles»), como lo había apodado Voltaire, también dejó de asistir a las cenas de D'Holbach, y por razones similares a las de Buffon. Constantemente frustrado en sus esfuerzos por eclipsar al efusivo Diderot, una vez lo oyeron quejarse de que «era sencillamente imposible meter cuchara» cuando el filósofo estaba en pleno vuelo.

Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), por el contrario, nunca se quedaba sin palabras, y su ingenio era un complemento incluso para Diderot. Tras empezar su carrera como sacerdote jesuita en Toulouse, en 1747 había cambiado la Compañía de Jesús por el puesto de capellán de la iglesia de Saint-Sulpice de París. Es obvio que no se tomaba en serio sus tareas y obligaciones, porque poco tiempo después de su llegada lo acusaron de enterrar a protestantes en terreno sagrado por sesenta libras cada difunto, un bonito sueldo complementario para un sacerdote, siempre necesitado de dinero. Raynal intentó ganarse la vida

trabajando de profesor particular y escritor de sermones para otros clérigos, pero finalmente se orientó hacia el periodismo literario y comenzó a frecuentar los salones más exclusivos, en especial el de Madame Geoffrin, y pronto también el de D'Holbach. Rousseau cuenta que lo conoció en 1748; por lo tanto, puede considerarse un amigo de la primera hora.

Cortés, inteligente y siempre bien informado, Raynal sabía moverse en la sociedad parisina y no sólo fue capaz de conseguir algunas pensiones lucrativas; también llegó a director de la célebre *Mercure de France*, una influyente revista intelectual. Finalmente se dedicó a la filosofía política y escribió una obra importante, la *Histoire des deux Indes*, sobre las relaciones de Francia con sus colonias y sobre el intercambio intercultural en general. Diderot colaboró en ese volumen, inspirado para escribir uno de sus ensayos más importantes.

Con todo, ninguno de los invitados habituales de los salones fue más importante para Diderot, para la *Encyclopédie* y, muy probablemente, para todo el radicalismo ilustrado, que el único miembro que no escribió obras originales y que se limitó a divulgar información sobre las ajenas. Friedrich Melchior Grimm (1723-1807) fue, durante toda su vida, un forastero y un hombre hecho a sí mismo. Alemán como D'Holbach, se marchó de su país dispuesto a conquistar la capital francesa, y llegó a ser una de las personalidades más fascinantes y también más escurridizas del Antiguo Régimen.

Nacido en Regensburg, en el sur de Alemania, Grimm había ido a París al servicio de un noble, y decidió quedarse. Llegó en enero de 1749 y conoció a Rousseau, que lo presentó a D'Holbach y a su mejor amigo, Diderot, después de que éste saliera de la cárcel en noviembre.

Como no tenía ni ingresos independientes ni amigos poderosos, Grimm ofició de suministrador de noticias y cotilleos literarios para las casas aristocráticas más ilustradas de Alemania, dos cosas que proporcionaba no sólo con opiniones y noticias de Francia, sino también, en caso necesario, con muñecas tamaño natural vestidas con los últimos trajes de París, para edificación personal de las princesas alemanas de provincias, e incluso estableciendo útiles contactos con otras casas nobles y con hijos en edad de casarse, lo cual lo convirtió en un auténtico casamentero de la aristocracia alemana. Grimm era una oficina de relaciones públicas formada por un solo hombre, y en gran medida llegó a ser responsable de la fama del salón y de sus asistentes, aun cuando comenzara a guardar una cuidadosa distancia personal a medida que avanzaba su carrera.

Su influencia pública se debió principalmente a su revista *Correspondance littéraire*, que fue, con mucho, la fuente más directa y franca de noticias intelectuales de Francia. Todo lo que se imprimía debía pasar antes por la censura, pero Grimm hacía copiar su revista a mano, y así se evitaba tener que pasar por la oficina del censor. De Nápoles a Londres y San Petersburgo, *Correspondance littéraire* llegaba a las cortes más progresistas de Europa por valija diplomática y se convirtió en un importante portavoz de la Ilustración radical y sus protagonistas. Entonces como ahora, la publicidad podía hacer las veces de escudo protector, y a medida que aumentó la fama, o la notoriedad, del grupo, los partes de Grimm pasaron a desempeñar un papel de gran importancia a la hora de garantizar la seguridad personal y colectiva. Asimismo, como también ocurre a menudo hoy, resultaba más difícil arres- tar y encarcelar, e incluso ejecutar, a alguien que estuviese en el candelero y gozase del aplauso de toda Europa.



Friedrich Melchior Grimm, alemán de nacimiento e íntimo amigo de Diderot, fue también el director de la subversiva *Correspondance littéraire*. Dibujo de Louis Carmon-telle, 1758. (Réunion des Musées Nationaux / Art Resource, Nueva York.)

Grimm, hombre de personalidad fuerte, pero hermético, a menudo polarizó a sus contemporáneos. Hablaba un francés excelente (según Goethe, fue el único alemán que llegó a dominar de verdad la lengua francesa) y era un maniático en lo que a la vestimenta se refiere; insistía en lucir los abrigos a la última moda, en llevar pelucas empolvadas (y en este punto se diferenciaba de Diderot, que se negaba a llevar peluca) y en empolvarse la cara. Era fácil subestimarle, pues parecía un petimetre rococó. Aunque se ganaba la vida trabajando al servicio de príncipes alemanes, era bastante autónomo y no dejaba que nadie le dijera lo que tenía que hacer.

Tras la fachada blanca de este «agente» de la nobleza europea se ocultaba un hombre intensamente apasionado. Una vez, y más bien melodramáticamente, estuvo a punto de dejarse morir de hambre, por pura pena, cuando una estrella de la Ópera de París lo rechazó (fue Diderot quien lo cuidó y lo hizo volver a la vida), y más tarde compartió la casa y la cama de la fascinante

Louise d'Épinay, novelista y una de las pocas mujeres que participó activamente (como colaboradora anónima) tanto en la *Encyclopédie* como en *Correspondance littéraire*.

Grimm también fue íntimo amigo de Diderot, a quien lo unió un vínculo de afecto mutuo como quizá sólo pueden formar los recién llegados a una ciudad extranjera. De hecho, la amistad entre ambos tuvo algunos aspectos desconcertantes. Todos sus contemporáneos describieron a Grimm como un hombre ambicioso, frío, distante y calculador, resuelto a ser la voz de la razón ilustrada en los oídos de los príncipes europeos, y eterno esclavo de la grandeza y el poder de los títulos y de la vida cortesana. En muchos aspectos, Diderot, hombre emocional y efusivo, con su entusiasmo y su generosidad sin reservas, era el polo opuesto del carácter circunspecto de Grimm. Sin embargo, el francés elogiaba su amistad en tonos que por lo general se reservan para los amantes; por ejemplo, una vez contó que un emotivo reencuentro, después de uno de los viajes de su amigo, estuvo acompañado por cálidos abrazos, palpitaciones, una alegría sin palabras y silenciosas miradas, cogidos ambos de la mano. En una carta al escultor Falconet, Diderot afirmó: «Él, al que quiero, tiene la suavidad de los contornos de una mujer y, cuando quiere, los músculos de un hombre; este extraño compuesto de la *Venus de Médicis* y del *Gladiador*, mi hermafrodita, sí, lo has adivinado, es Grimm.»^[11]

Este retrato, demasiado sugestivo, parece hablar de un amor que era más que solamente platónico, sobre todo si tomamos en cuenta que la *Venus de Médicis* y *El gladiador*, dos célebres esculturas clásicas (la primera una copia en bronce romana; la otra un original griego en mármol), se hallaban en el Louvre y se consideraban, respectivamente, el ideal de la belleza femenina y masculina. No cabe duda de que Diderot conocía esas esculturas, así como otra estatua que mencionaba en esa carta, *El hermafrodita*, parte de la misma colección del Louvre, el voluptuoso cuerpo de

una muchacha, desnuda y lánguida como si descansara tras haber realizado un gran esfuerzo, con testículos y un pene erecto claramente visible entre sus delicados muslos.

Siempre fuente fiable de cotilleos maliciosos, Rousseau, en las *Confesiones*, sugiere que Grimm, su ex amigo, era «falso», y que, en efecto, había estado enamorado de Diderot igual que había sido el amante de su primer empleador en París, el conde de Friesse, aunque no da ninguna prueba de ello. Esta explicación encargaría con la imagen ambivalente del enigmático alemán, pero no hay que olvidar que procede de un hombre convencido de que Grimm le había usurpado el lugar que ocupaba en el corazón de Diderot y que había hecho todo lo posible para arruinarle la vida y la carrera y alejarlo de sus amigos. Rousseau era conocido por su imaginativa informalidad, siempre al servicio de sus intereses.

Si Grimm tenía inclinaciones homosexuales, se cuidó mucho de ocultarlas. Vivió con Madame D'Épinay y, según se dice, fue su amante. En cualquier caso, no es probable que Diderot y Grimm intimaran sexualmente. A la máquina de rumores de París, que todo lo sabía, le habría encantado una historia así, pero no nos ha llegado ningún documento que lo confirme. Aparte de Rousseau, nadie afirmó ni dio a entender nunca que Diderot tuviera amoríos con hombres.

De hecho, tanto Diderot como Grimm se sentían bastante más que atraídos por las mujeres, lo cual también complicó la respuesta de Rousseau al grupo, pues, a pesar de su propia vida privada (vivía con su amante, Thérèse Levasseur), tenía opiniones decididamente gazmoñas acerca de la moral sexual ajena. Los amigos conocían las infidelidades de Diderot, cuyos escritos dan fe de una imaginación erótica activa y amante de la variedad — desde la novela erótica convencional a un relato bastante explícito ambientado en un convento—. En sus cartas a Sophie Volland hay claras insinuaciones de aventuras —no sólo con ella, sino también con sus dos hermanas—. Con frecuencia, el enciclope-

disto adopta tonos líricos para elogiar la belleza femenina, mientras que su apreciación de los hombres parece haberse limitado a la admiración de la fortaleza moral y la nobleza de espíritu.

Que esas declaraciones de amor eterno y atracción física por Grimm hoy nos parezcan algo más que meros sentimientos de amistad se debe también a que nuestra retórica del afecto ha cambiado, pues la intensidad emocional sobrecargada era un tópico en la literatura de la época, y Denis nunca fue parco en lo que a sus emociones se refiere. De hecho, su retórica, siempre efusiva, está repleta de imágenes sensuales, sea cual sea el tema tratado, y lo erótico y lo intelectual se entremezclan con frecuencia: «El espectáculo de la justicia me inunda de una dulzura tal, y me inflama con un ardor y entusiasmo tales, que la vida no significaría nada para mí si tuviera que renunciar a él», escribió a Sophie Volland. «Pues tengo para mí que mi corazón se ensancha más allá de mi cuerpo, que nada; me recorre una sensación indescriptiblemente deliciosa y sutil; respiro con dificultad; toda la superficie de mi cuerpo se ve animada por algo parecido a un escalofrío, sobre todo en la frente, donde nace el pelo; y entonces los síntomas de admiración y placer vienen a mezclarse en mi rostro con los de la alegría, y mi rostro con las lágrimas.»^[12] He aquí a un hombre que realmente *amaba* la verdad.

Para el filósofo en perfecta sintonía con la importancia y el poder paradójico de las pasiones, todo vínculo era, en última instancia, erótico. Aun así, a sus contemporáneos les divertía la devoción que el *philosophe* sentía por su amigo, cuyo personaje público se contradecía con la imagen del tierno hermano proyectada por Diderot. Por un lado, unos pensaban que el filósofo era un ingenuo por no ver que tanto él como su reputación estaban siendo utilizados para consolidar la reputación literaria de Grimm. Algunos conocidos se preguntaban por qué un filósofo que celebraba las emociones sinceras y que siempre se había mantenido escrupulosamente apartado de la influencia corruptora de la

protección aristocrática, sentía semejante embeleso por un adulador profesional de príncipes de provincias que lo que más ansiaba para sí mismo era un título de nobleza. Rousseau comenzó a sospechar de su ex amigo Grimm, atribuyéndole oscuras maquinaciones, como correspondía a su creciente reputación, con vistas a cerrar ciertos tratos diplomáticos. Todo el grupo empezó a formarse una idea distinta y siniestra del autor, cuyas sospechas, en constante aumento, se vieron complicadas por el hecho de que vivía sin pagar alquiler en un pabellón de la finca de la amante de Grimm, la extraordinaria Louise d'Épinay.

Aunque es probable que nunca asistiera a las veladas en casa de D'Holbach, Madame D'Épinay era una presencia de considerable importancia en el círculo, tanto en París como en La Chevrette, su casa de campo en Grandval, hogar de Grimm y durante varios años también de Rousseau. La Chevrette solía ser asimismo escenario de visitas de Diderot y otros ilustrados. Nacida Louise Florence Pétronille Tardieu d'Esclavelles en 1726, en el seno de una familia aristocrática venida a menos, Louise se había educado en un convento (a los catorce años era una muchacha profundamente devota), y como la pariente pobre en casa de una tía muy rica. Cuando cumplió diecinueve años la casaron con un marqués que también era su primo. Louise no tardó en enterarse de que su marido era un mujeriego, un jugador y un derrochador. Comenzaron a vivir vidas separadas: él en la capital, cerca de su amante y de las prostitutas del Jardin Royal; ella en La Chevrette, la finca en las afueras de París. Allí Louise tuvo una relación con el ingenioso y cultivado Louis Dupin de Francueil, también casado, del que tuvo una hija.

Con apenas poco más de veinte años y tres hijos, libre de preocupaciones económicas y de un marido al que había llegado a detestar, Louise descubrió la vida del espíritu. Leía vorazmente

y reunía a su alrededor a los hombres de letras más interesantes que podía encontrar. Tenía admiradores. No era una belleza convencional, tal vez, pero sus grandes ojos negros cautivaban a sus amigos de sexo masculino; Diderot dijo una vez, refiriéndose a un retrato de Louise, que era «la viva imagen de la ternura y la voluptuosidad».

Entre los autores en ciernes y hombres de letras que iban a verla, uno atrajo especialmente su atención: Jean-Jacques Rousseau. Se lo había presentado Francueil, su amante. Louise y Jean-Jacques se interesaban por las teorías de la educación, y es posible que los dos descubrieran en el otro un espíritu activo, pero inseguro, sin estudios formales, ávido por descubrir, discutir y aprender. Algunos biógrafos suponen que los dos también tuvieron una relación, pero no hay prueba de ello.



De Louise d'Épinay decía Diderot que era «la viva imagen de la ternura y la voluptuosidad». Su obra literaria no se conoció hasta después de su muerte. (Réunion des Musées Nationaux / Art Resource, Nueva York.)

Louise estaba fascinada con el filósofo de Ginebra, pero seguía enamorada de Francueil. Los dos montaron piezas de teatro para aficionados en *La Chevrette*, en las que también interpretaron

algún papel. A menudo escritas por Rousseau, esas obras no han sobrevivido y, según dicen, no eran el elemento más sobresaliente de esas veladas; a juzgar por el libreto que Rousseau escribió para su ópera *El adivino del pueblo* (*Le Devin du village*), su desaparición no representa una pérdida para la historia de la literatura.

Cuando Louise finalmente conoció a Grimm en 1754, fue en circunstancias dramáticas, al menos según su autobiografía novelada, la *Historia de la señora de Montbrillant* (*Histoire de Madame de Montbrillant*), un libro ágil y lleno de matices, basado en gran parte en su correspondencia y no publicado en su forma original hasta 1818. Sin el conocimiento de la heroína, y sin haberla conocido nunca, un caballero alemán cae herido en un duelo contra un hombre que la había tildado de ligera. La protagonista visita al héroe herido junto a su lecho para darle las gracias por su valor. La relación continúa hasta convertirse en amistad, y la gratitud en afecto, y pronto Grimm empieza a pasar la mayor parte de su tiempo libre en La Chevrette. Gracias a él Louise descubre a Plutarco, a Locke, a Montaigne, a Montesquieu, una pequeña biblioteca de ancestros intelectuales del pensamiento radical que tanto la atraía y que ya había hecho de ella una ferviente admiradora de Diderot, al que, sin embargo, nunca se había atrevido a abordar. Grimm alentó a su compañera no sólo a mejorar su espíritu activo, sino también su percepción de sí misma, merceda por una estricta educación en un convento y por una tía desdenosa. La joven Louise prosperó bajo la tutela de Grimm, y escribió a un conocido:

El gran error que he estado cometiendo con mis amigos y conmigo misma fue el de dar siempre preferencia a las fantasías de ellos, sin pensar en lo que yo podía desear. Y por ese pequeño sistema descubrí que la mitad de mis «amigos» eran, en realidad, mis amos. Tener voluntad propia me parecía un crimen. Hacía miles de cosas inapropiadas con una disposición igualmente inapropiada. Era una víctima perpetua, y no inspiraba gratitud a nadie. Me cuestioné a fondo. Empecé a atreverme a ser yo misma. Ahora no tengo consideración por los caprichos ajenos. Hago únicamente lo que prefiero, y me siento maravillosamente mejor por ello.

[13]

Comenzaron a circular rumores acerca de una joven muy leída y deslumbrante que abría las puertas de su casa a escritores y sus amigos. En 1755, varios de los invitados regulares de D'Holbach también visitaban la finca de D'Épinay. Al principio, Diderot fue escéptico. Había oído de boca de un ex amante —y, según parece, había creído— los rumores acerca de la ligereza de cascos de D'Épinay, y no quería que Grimm viviese otro romance desdichado. Es posible que sintiera celos de esa mujer que le robaba tanta atención de Grimm. Tardó varios años en vencer sus reservas respecto de la mujer que acaparaba a su amigo del alma, pero finalmente consintió en conocerla. Y no tardó en trabar una cálida amistad con ella, ayudado, tal vez, por el hecho de que visitarla también significaba ver a Grimm. Louise estaba encantada. Hacía tiempo que admiraba al famoso *philosophe*, y se sentía inspirada por él: «Ha venido a verme todos los días», escribió acerca de la primera vez que se vieron. «Su conversación cautiva; su seguridad, su serenidad, son una inspiración. Ha estimulado mi mente y mi alma; él..., ¿cómo expresarlo? No es que me haya hecho exactamente feliz, pero me ha dado una nueva capacidad para disfrutar de todas mis ventajas.»^[14]

Con Grimm por amante y Diderot y otras lumbreras como invitados regulares en su casa, Louise d'Épinay pudo por fin vivir la vida de euforia intelectual y cercanía personal con la que había soñado, y la imagen podría haber parecido absolutamente perfecta cuando, en 1756, invitó a Jean-Jacques Rousseau, el escritor que más la había cautivado, a vivir en una casita en su parque, y el escritor aceptó. De hecho, el aire orgulloso con que aceptó la invitación fue un presagio de grandes problemas.

Todo había empezado cuatro años antes, en 1752, cuando Jean-Jacques añadió otro éxito a los laureles conseguidos con el premio a un polémico ensayo filosófico, esta vez como compositor de la ópera *El adivino del pueblo*, de la que había escrito el libreto y la música, e interpretada ante el mismísimo Luis XV por

orden real. El monarca, poco ambicioso en materia de estética y música, disfrutó de la historia profundamente conservadora sobre un muchacho campesino que descubre que el amor de una hermosa pastora es una ambición más apropiada que el abrazo de una condesa. Y le gustó tanto que decidió ofrecer al compositor una pensión real. Jean-Jacques, que aún luchaba por mantenerse —a sí mismo, a su amante y a la madre de ésta— copiando partituras por encargo, por fin podría dedicar toda su energía a escribir sobre filosofía y a la composición musical. Lo único que tenía que hacer a cambio era aceptar el regalo de manos del rey.

Rousseau no aceptó. No quería saber nada de desplazarse hasta el palacio de Fontainebleau, pese a que había asistido no sólo al ensayo general de la ópera, sino también al estreno —sin afeitarse y luciendo una peluca toda alborotada—, durante el cual ocupó el palco situado enfrente del palco del rey. (Esperaba que su aparición se interpretase como prueba de sencilla virtud y de valor masculino.) Pero ¿una audiencia real? Jean-Jacques alegó que era demasiado tímido, y que todos esos grandes personajes lo intimidarían. Los amigos le rogaron que cambiase de opinión. Era la realización de su ambición de reconocimiento y de su deseo de trabajar, le dijeron, y si no por él mismo, al menos debía aceptar la pensión por su Thérèse, una lavandera que nunca había conocido el bienestar económico. Pero Rousseau no cedió.

Es posible que la renuencia de Rousseau a aparecer delante del rey y de toda la corte reunida fuese algo más que la rabieta de un artista que quería llamar la atención. Uno de los factores que sin duda contribuyeron a que fuese un desastre en sociedad, fue un secreto celosamente guardado: una dolorosa y pesada afección urinaria que le impedía estar lejos de un orinal y que, de vez en cuando, era lisa y llana incontinencia. Para un hombre que, en el mejor de los casos, tenía muy poca seguridad en sí mismo, ese tremendo engorro, ese incidente que podía producirse en cualquier momento, debió de ser suficiente para apartarlo de la com-

pañía de sus conocidos de la ciudad, por no hablar de la presencia de las grandes damas de París. También debió de bastar para influir negativamente en su idea de la sociedad propiamente dicha.

Conociera o no ese problema de Rousseau, y es casi seguro que lo conocía, Diderot consideró que la decisión de su amigo era incomprensible y egoísta. No cabe duda de que una tarde de incomodidad era un precio ridículo comparado con una pensión que significaba una seguridad de por vida para Rousseau y para las dos mujeres que tenía a su cargo. Pronto, la hosca intransigencia de Rousseau colisionó con la magnificencia moral del *philosophe*. Los dos amigos discutieron, y Rousseau se encerró en sí mismo. Si no aceptaba la pensión real, era por propia y libre decisión, escribió en 1753: «Me importa un bledo cualquier personaje de la corte; hoy, todos los reyes del mundo, con toda su arrogancia y todos sus títulos y su oro juntos, no me harían dar ni un paso.»^[15]

Cuando alguien se aleja de la realidad tal como la perciben los otros, sus mayores esfuerzos se destinan a volver a imaginar el mundo según sus necesidades y certezas emocionales. Rousseau empezaba a percibir hostilidad hacia él entre sus amigos, y en lugar de atribuirla a su propia excentricidad, la achacaba a cierto oscuro complot por parte de ellos. Al fin y al cabo, ahora era un compositor de éxito. Saltaba a la vista que Grimm y Diderot, especialmente, pero también el genial barón, estaban celosos de su éxito, se decía Rousseau para convencerse. «Desde que tengo éxito», escribió, ya no encontraba «la cordialidad, la apertura, ese placer de verme que yo creía encontrar en ellos hasta entonces».^[16]

Es cierto que la relación entre los amigos cambió hacia 1753. En *Correspondance littéraire*, su revista literaria, Grimm empezó a ser más crítico con Jean-Jacques, por entonces implicado en un ataque contra el gusto musical francés y a favor de la música italiana, al que se dio mucha publicidad. Grimm comentó mordaz-

mente lo extraño de ese ataque por venir de un hombre que acababa de cosechar un gran éxito con una ópera francesa compuesta por él mismo; una crítica no del todo justa, pues Rousseau había intentado escribir una ópera en francés, pero al estilo italiano. Sin embargo, era cierto que Rousseau sostenía que el francés era sencillamente «incantable» como lengua, una curiosa afirmación en boca del autor de un libreto en francés. No obstante, hubo quien fue mucho más lejos en su crítica y su rabia: los músicos de la orquesta de la Ópera de París ahorcaron en público un muñeco de tamaño natural con los rasgos de Rousseau.

Irritado por las críticas, a la defensiva y orgulloso de su éxito, e hipersensible, además, a los desaires sociales, Rousseau empezó a sentirse incómodo en París, entre sus amigos, y también en casa de D'Holbach. Cambió de salón y empezó a frecuentar la casa de la ex actriz Jeanne-Françoise Quinlault, donde «recibí toda la atención, toda la consideración y todo el favor que me faltaban en la casa de Monsieur D'Holbach».^[17] Pero eso no bastó. Pronto Rousseau decidió abandonar la bulliciosa capital y volver a casa, creyendo que reencontraría la tranquilidad si regresaba a su Ginebra natal, donde el calvinismo estricto y sobrio estaba más próximo a sus convicciones morales. En 1754 emprendió finalmente el viaje de regreso, haciendo un alto en el camino para ver a *maman*, como seguía llamando en sus cartas a Madame De Warrens.

En Ginebra, Rousseau volvió a convertirse al protestantismo e intentó en vano readaptarse a la vida de la ciudad que había jurado no volver a pisar. Su fama allí no era la misma que en París — a fin de cuentas, nadie es profeta en su tierra—. Al cabo de apenas un año, tras rechazar un puesto de bibliotecario, Rousseau ya estaba otra vez en París, donde la mayoría de sus viejos amigos se había alejado de él, no en última instancia por su conversión, absolutamente antifilosófica. Una vez más decidió que no podía seguir viviendo en la capital, y cuando Louise d'Épinay lo

invitó a quedarse en su finca de Montmorency, al norte de la ciudad, Rousseau vio en ese ofrecimiento la solución a todos sus problemas.

No puede decirse, por supuesto, que a Jean-Jacques le resultara sencillo tomar esa decisión. Louise le había insistido mucho para que aceptara, y él refunfuñó hasta que finalmente aceptó, muy a su pesar, aunque nunca debería haberlo hecho. No obstante, en 1756 abandonó París, «ciudad de ruidos, humo y barro, donde las mujeres ya no creen en el honor ni los hombres en la virtud»,^[18] para convertirse en un habitante del campo. Acompañado por Thérèse, su sufrida compañera, y la madre de ésta, se retiró a un exilio autoimpuesto, a varias horas a pie de los salones, los cafés y los lugares públicos que habían sido su vida. A los amigos de la rue Royale, que vivían muy cerca unos de otros, se encontraban a menudo y prosperaban en ese ambiente de solidaridad mutua en un mundo de otro modo hostil, el adiós de Jean-Jacques les pareció un reproche a todo lo que ellos representaban. El verdadero conflicto entre ellos no hacía más que empezar.

5. AUDACIA

«*Sapere aude!*», ¡Atrévete a saber!, había exigido el poeta latino Horacio. Una cantidad no desdeñable de los hombres que se reunían en el salón de D'Holbach tenían en común no sólo puntos de vista, sino también audacia intelectual. Muchos de ellos también compartían cierta especie de historia vital: se habían ido de la casa familiar, habían desafiado a los padres y habían construido su vida lejos de la familia. D'Holbach era una excepción; cuando, siendo todavía un colegial, lo llevaron a París, era demasiado pequeño para elegir, y nunca había roto con su tío paterno, que finalmente le hizo el favor de morir y dejarle una inmensa fortuna. El sobrino destinó el dinero a un buen fin, ofreciendo a sus amigos los mejores vinos y cenas succulentas, comprando obras de arte y libros en grandes cantidades y apoyando discretamente a escritores necesitados. Diderot, en cambio, había desafiado abiertamente a su padre y abandonado la carrera que le habían elegido para contraer un matrimonio prohibido y llevar una escandalosa vida de ateo. Grimm había dejado su Alemania natal para hacerse un nombre en la capital francesa, y vivía con su amante sin ocultarse. Rousseau había dejado a su relojero para convertirse en un gran hombre. Raynal se había ido de la Compañía de Jesús para llevar una vida secular. Y otros amigos, menos famosos, podían contar historias muy parecidas.

En aquel entonces reinaba en la mesa del barón cierta animosidad contra la idea del padre poderoso, y una actitud temeraria en las discusiones que tenía un aire de desafío. No cabe duda de que ese espíritu de oposición fue lo que movió al grupo de amigos a

atacar la religión en la que todos habían crecido. Y es posible que también diera a D'Holbach el valor necesario para publicar esas opiniones, de manera anónima, aunque muy abiertamente, en un manifiesto ateo, el primero de semejante extensión publicado desde la Antigüedad. *El cristianismo desenmascarado* (*Le Christianisme dévoilé*, 1761, 1767) fue una obra condenada y quemada en la hoguera por el verdugo (una forma de quemar a un autor desconocido), y furiosamente atacada en una violenta oleada de refutaciones y condenas.

Con su primera obra importante, D'Holbach tomó partido en una guerra que había estallado un siglo antes, una guerra por nada menos que el alma de la humanidad. Así se convirtió en un luchador activo en la batalla épica entre el orden jerárquico cristiano del viejo mundo y otra manera, emocionante, pero amenazadora, de ver el mundo. Era una batalla librada por filósofos, pero demasiado a menudo también en las calles, donde se reprimían las discrepancias y se ejecutaba a los disidentes.

Los dos líderes principales de esa guerra habían sentido en sus propias carnes la fuerza de esa represión: el pensador judío holandés Baruch Spinoza había perdido a su comunidad y a muchos de sus amigos a causa de sus ideas, mientras que el francés René Descartes (1596-1650) se pasó gran parte de su vida huyendo de las autoridades y viviendo en el exilio. El crimen de ambos había sido admitir en la filosofía la duda radical, aun cuando las conclusiones que ambos extrajeron de su respectiva duda difiriesen considerablemente entre sí. Para los librepensadores como D'Holbach y Diderot, estos predecesores eran héroes a los que leían con avidez y discutían apasionadamente, eran hombres admirables en quienes pensar en momentos difíciles, con opiniones que debían discutirse y, llegado el caso, refutarse, un modelo, un faro en una historia intelectual dominada por el pensamiento teológico.

A principios del siglo XVII, los estímulos de esa nueva manera de pensar llegaron no desde la filosofía, sino de lo que entonces se llamaba «filosofía natural», es decir, la ciencia empírica. Astrónomos, matemáticos, científicos experimentales y exploradores presentaron un aluvión de descubrimientos y hechos nuevos, y todos ellos podían verificarse o refutarse únicamente por la razón, la observación y la experimentación.

En Gran Bretaña, Isaac Newton revolucionó la ciencia formulando las leyes básicas del mundo físico. No había sido su intención acabar con la religión —hacia finales de su carrera, Newton dedicó mucho tiempo a sopesar cuestiones teológicas e, incluso, místicas—, pero sus efectos fueron devastadores. La física newtoniana inauguró una nueva comprensión del mundo basada exclusivamente en la observación y la inferencia y prediciendo cómo se comportarían los objetos físicos: una apreciación absolutamente novedosa del universo.

Más o menos en esa época, la observación y el cálculo astronómicos habían puesto patas arriba el orden del cosmos al demostrar que la Tierra giraba alrededor del Sol. Galileo Galilei no sólo sostuvo esta verdad ante la Inquisición (y lo condenaron a arresto domiciliario de por vida), sino que también publicó sus investigaciones sobre astronomía y gravedad mientras los ópticos holandeses diseñaron microscopios que permitían ver bacterias y espermatozoides, lo cual dio lugar a nuevas ideas acerca del origen de la vida.

Ya nadie podía negar que la ciencia estaba cambiando el mundo, y no necesitaba la teología para hacerlo. Con cada nuevo descubrimiento, con cada nueva teoría, se ensanchaba el campo del empirismo y se encogía el reino de Dios. Esas incursiones eran aún modestas, pero devastadoras; si había un conocimiento bien fundamentado y posible sin Dios, si el mundo y sus mecanismos se podían entender sin recurrir a la figura de un Creador,

entonces el papel fundamental del Verbo divino se veía envuelto en la duda.

Durante el siglo XVII, Francia estaba a la vanguardia del gran debate entre la ciencia y la teología. Toda la filosofía se basaba, oficialmente al menos, en las enseñanzas de la Iglesia. No obstante, después de 1600, cuando el enfoque empírico y basado en la observación empezó a dar cada vez más resultados, los defensores de la fe se volvieron cada vez más belicosos.

Al rescate de una ciencia que pudiera seguir llamándose cristiana, punto de reconciliación de Dios con el empirismo, acudió un hombre que se consideraba a sí mismo un escéptico. Como joven soldado en la Guerra de los Treinta Años, René Descartes había visitado los gabinetes de los astrónomos Johannes Kepler y Tycho Brahe, cuyos descubrimientos habían demostrado ser fundamentales en la revolución de la cosmología que tuvo lugar a principios del siglo XVII. Muy dotado para las matemáticas, a Descartes le había fascinado la idea de un método universal para investigar y descubrir la verdad, una dura especie de verdad que pasara la prueba de la lógica y de la observación.

El método escéptico empleado por Descartes llegó a ser sinónimo de la duda más radical, por lo cual en su Francia natal se dictó orden de busca y captura del filósofo por herejía. Descartes se refugió primero en los Países Bajos (un lugar que detestaba a causa del continuo mal tiempo), y luego, aceptando la invitación personal de la intelectual reina Cristina de Suecia, la Atenea del norte, en Estocolmo. Allí el corpulento pensador sucumbió pronto a un ataque de neumonía que contrajo mientras una gélida mañana de invierno daba clases a la joven soberana en una biblioteca no caldeada.

Descartes se había propuesto nada menos que crear una nueva base para el pensamiento filosófico. Si cuestionamos incluso las certezas más elementales, ¿cómo es posible llegar a la certeza ab-

solita sobre algo en general? ¿De qué podemos estar seguros? Descartes ofreció una respuesta tan sencilla y tan pasmosamente eficaz que adquirió tintes de leyenda: *Cogito ergo sum*. Incluso en el acto de echar por tierra toda certeza y en el cuestionamiento radical, no hay manera de negar que la mente que duda existe por sí misma. La presencia de la duda es la prueba de una mente que duda. Este elegante argumento permitió a Descartes encontrar una base absolutamente nueva para filosofar, pero inmediatamente le presentó otro problema: si bien es cierto que, por el acto mismo de pensar, puedo estar seguro de mi existencia, ¿cómo puedo estar seguro de la existencia de algo en lo que estoy pensando? ¿Cómo puedo saber que mis sentidos no me mienten, que fuera de mi mente hay un mundo de hechos objetivos? Al despertar por la mañana, tras soñar que era una mariposa, ¿cómo puedo saber que soy un hombre que soñó que era una mariposa y no una mariposa que soñó que era un hombre?

Podemos saberlo con seguridad, respondió el filósofo; podemos conocer el mundo como realmente es, no sólo como se presenta a nuestros sentidos. Nuestro conocimiento de las cosas externas puede ser una representación fiel de esas cosas. Y para demostrar esta afirmación dijo lo siguiente: En la mente tenemos la idea de perfección, y puesto que para la perfección es necesaria la existencia (porque cualquier ser inexistente es, por definición, imperfecto), la idea misma implica que debe existir un Ser Perfecto. Y puesto que ese ser, Dios, es perfecto, no puede engañar a sus criaturas, porque el engaño en sí es una reducción de la perfección, y una perfección reducida deja de ser perfecta. Por tanto, un Dios que dice la verdad muestra a sus criaturas la Creación tal como existe realmente, de modo que nuestra percepción es una representación fiel de la realidad externa.

La realidad externa y material que la mente percibe es radicalmente distinta de la mente propiamente dicha. De hecho, escribió Descartes, el mundo está hecho de dos clases distintas de

«sustancias»: el espíritu y la materia. Mientras que la materia ocupa espacio pero no tiene conciencia de sí misma, el espíritu, que no es extenso, sí tiene esa conciencia, y es eterno. Los reinos del espíritu inextenso y de la materia extensa se cruzan, pero son dos realidades absolutamente aparte. Mientras que el reino de la materia está sujeto a la observación empírica y a la explicación científica, el dominio de lo inextenso es puramente racional y espiritual.

Este pequeño ejercicio en definición y sofistería fue, de hecho, profundamente importante para el sistema filosófico de Descartes, que de pronto parecía reconciliar la ciencia y la religión bajo la autoridad de la duda filosófica. Delimitando dos territorios distintos —materia y espíritu—, el filósofo creó la impresión de que la razón escéptica no tiene que ser necesariamente una amenaza a la existencia de Dios; antes al contrario, conduce a una prueba necesaria de su existencia y su perfección, y de que la realidad material es absolutamente distinta de la espiritual. En consecuencia, los juicios científicos, empíricos, sobre el mundo material son posibles sin que afecten al campo de lo espiritual. Después de todo, se podía ser científico y cristiano devoto a la vez.

La reconciliación cartesiana de empirismo y fe tuvo su precio: la dualidad del mundo, que Descartes había deducido a partir de sus investigaciones, era esencialmente platónica, determinada por la suposición de que el mundo está hecho de dos sustancias, y de que, en última instancia, el mundo material es la menor de ellas. Así y todo, esta definición dualista también intensificó uno de los debates más antiguos de la teología: si es verdad que el espíritu y el cuerpo son sustancias totalmente distintas, ¿cómo es posible que una pueda actuar sobre la otra? ¿Cómo puede un pensamiento arrojar por resultado que una cabeza gire, o un impulso de la voluntad que levantemos un brazo? ¿Cómo exactamente puede el alma inmortal actuar sobre el cuerpo mortal? El

llamado problema alma-cuerpo había tenido ocupados a los filósofos durante siglos, pero de repente se había echado leña al fuego del debate. Los anatomistas disecaron cadáveres de criminales ejecutados para buscar la sede del alma inmortal; los filósofos buscaron maneras de resolver el enigma de cómo podían interactuar sustancias de distintas clases. La investigación del mundo objetual adquirió un aspecto nuevo o, al menos, un aspecto que de pronto resultó misterioso.

Aunque, al hablar de Descartes, Diderot escribió que sólo había lanzado «disparos impotentes» contra el materialismo, admitió que consideraba a su predecesor un genio poco común. En el siglo XVIII, los colegios jesuitas habían inculcado a sus alumnos los principios de la duda y el dualismo cartesianos, y en su aparente resolución, un método que poco a poco llegó a aceptarse como el arma más poderosa contra las inquietantes implicaciones del método científico. Ante los grandes saltos dados por la ciencia, se necesitaba desesperadamente esa arma. Los «filósofos naturales» (es decir, los «científicos») hacían nuevos descubrimientos casi todos los días, lo cual volvía casi imposible una interpretación literal de la Biblia. Las mentes críticas discutían las implicaciones de dichos descubrimientos para la filosofía y para la fe propiamente dicha, y a los teólogos les parecía más seguro separar por completo el reino de lo espiritual del mundo de la materia, cada vez más cuantificable. Los defensores de la verdad bíblica afirmaban que una sustancia espiritual como «materia pensante» era algo que no se veía afectado en absoluto por lo que la ciencia decía y descubría acerca de la «materia extensa».

Como filósofo que había hecho de la duda —y no de la fe ni de la revelación— la base de toda investigación racional, Descartes fue la fuente directa de inspiración de los *philosophes* que se sentaban a la mesa de D'Holbach, la mayoría de los cuales (excepto el calvinista Rousseau) seguramente se habían educado y formado según el método cartesiano. Y siguieron afirmando que

la duda racional era la base de toda filosofía y aplicando la estricta explicación empírica a todos los estudios del mundo físico. Pero, en lugar de aceptar el segundo paso, la supuestamente ineludible prueba lógica de un reino del espíritu y de un reino de Dios, se negaron a seguir a Descartes en la trampa del problema mente-cuerpo, que ha hecho zozobrar a tantos y tan grandes intelectos. Simplemente no aceptaban la existencia de dos «sustancias», o que hubiera algo más allá del reino de lo material.

Para evitar el dualismo de Descartes, y la existencia de un reino aparte del espíritu, los amigos de la rue Royale se convirtieron en unos de los críticos más agudos del cartesianismo.

Casi un siglo después de su muerte, a Baruch Spinoza (1632-1677) se lo seguía percibiendo como un peligro para la fe cristiana y un enemigo del orden público. Una vez había sido un óptico tímido y de voz suave en los Países Bajos, y nada en la primera mitad de su vida pareció indicar que un día revolucionaría la filosofía europea. Es posible que debamos la revelación de su genio a la piratería y a las actividades de la marina británica frente a la costa francesa.

Spinoza nació en Ámsterdam dentro de la comunidad judío-portuguesa, un grupo muy cerrado de refugiados de la persecución; fue educado a la manera tradicional judía, estudiando los textos rabínicos y realizando tareas religiosas. Cuando murió su hermano mayor, se esperaba que Baruch se hiciese cargo de la casa comercial de la familia, dirigida por Miguel Spinoza, el padre; pero era una época difícil para el comercio. Gran Bretaña estaba en guerra con los Países Bajos, y a partir de 1650 varios barcos cargados con azúcar del Brasil, además de aceitunas y vino —unos cargamentos en los que Miguel Spinoza había invertido mucho dinero— fueron capturados por buques británicos o se-

cuestrados por corsarios, y estos incidentes terminaron hundiendo la empresa familiar. Cuando Miguel murió en 1654, dejó a su hijo Baruch, que entonces tenía veintiún años, a la cabeza del negocio y haciendo frente a la insolvencia.

Hacía tiempo que el joven y atribulado comerciante albergaba un interés privado por la filosofía, especialmente por las posibilidades radicales surgidas de las tan polémicas tesis de Descartes. En la adolescencia había empezado a tomar clases de latín con Franciscus van den Enden, un ex jesuita conocido en Ámsterdam como intelectual radical, que familiarizó a su dotado alumno no sólo con las declinaciones y las conjugaciones latinas, sino también con los grandes autores, la escolástica medieval y las discusiones en torno a la nueva mentalidad que hacía su aparición en Europa. Mientras fue el sostén de la familia, Baruch se guardó para sí mismo gran parte de los pensamientos que le suscitaban esas ideas, y siguió viviendo como un judío respetuoso y miembro practicante de la comunidad; pero cuando la empresa finalmente se hundió en 1655, tuvo que aceptar que ya no quedaba ninguna esperanza de llevar la vida de un mercader acaudalado cuyas actividades diurnas podían sufragar una fascinación personal por los asuntos de la mente. Y decidió dejar de ocultar sus convicciones.

Cuando el joven erudito empezó a juntarse con conocidos ateos de fuera de la comunidad judía, a llevar sus convicciones a la sinagoga y a desafiar todos los aspectos de la tradición religiosa, sus mayores echaron mano de todos los medios habidos y por haber para lograr que Baruch aceptase una solución discreta. Llegaron incluso a prometerle un estipendio regular si consentía en callarse la boca, pero Spinoza estaba decidido a quemar los puentes. El destierro de la comunidad era inevitable. El decreto oficial se emitió en 1656, con la antigua fórmula que expulsaba al joven y lo tildaba de alma hereje y condenada. Si los biógrafos románticos tomaron esa orden como prueba de inexplicable seve-

ridad por parte de la comunidad para con una mente pura y un genio joven, Spinoza realmente había dejado pocas opciones a los patriarcas.

Arruinado y apartado de amigos y conocidos de la infancia, es probable que Baruch se marchase a estudiar en la vecina Universidad de Leiden, un lugar conocido en toda Europa como refugio de librepensadores y de radicales de orientación científica. Al parecer también vivió en Rijnsburgh, donde llevó una existencia precaria como óptico, fabricando microscopios y telescopios, una ocupación que le permitió hacer uso de su fascinación por las matemáticas (también le arruinó la vista y es muy posible que fuese la causa de su temprana muerte, muy probablemente de tuberculosis, exacerbada por la inhalación de polvo de vidrio).

Durante los últimos años de su vida, Spinoza vivió expuesto a la admiración y los problemas por igual. Vivía en una modesta casa en La Haya, cerca de su ciudad natal, rodeado por otros pensadores radicales y dedicando sus energías intelectuales a elaborar y poner por escrito una exposición sistemática de sus puntos de vista. Su obra principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ethica ordine geométrico demonstrata*) se consideró demasiado radical para enviarla a la imprenta —incluso por el propio autor— y circuló sólo en forma manuscrita entre un reducido número de amigos. El intento de publicarla en 1675 fue abandonado a causa de la presión de las autoridades, y la obra sólo apareció en 1677, tras la muerte del filósofo.

Pero ¿por qué era tan escandaloso el pensamiento de Spinoza? A primera vista, su filosofía no es sino una defensa perfectamente razonada y racionalista de la grandeza infinita y la perfección de Dios. Lo que convirtió esa defensa en un golpe demoledor contra la teología fue su incomparable fertilización intercultural, combinación del escepticismo del siglo XVII, el pensamiento escolástico del siglo XIII y las enseñanzas tradicionales judías.

Durante la adolescencia, a Baruch Spinoza, el primer judío que participó directamente en el debate filosófico europeo, lo habían enviado a la escuela talmúdica de Ámsterdam, en la que se introducía a los niños talentosos en los escritos de la tradición con vistas a hacer de ellos eruditos e incluso rabinos, y es probable que en esas clases aprendiera un método de análisis que llegaría a tener una importancia fundamental para su obra. A fin de reconciliar la moral primitiva de la Edad del Bronce, tal como aparecía reflejada en los mandamientos de la Biblia, con las muy distintas ideas éticas de los siglos posteriores, los eruditos rabínicos habían encontrado una gran variedad de maneras de reinterpretar los pasajes bíblicos sin contradecirlos jamás. A tal fin, volvían contra sí mismo el significado de las Escrituras, leyendo o malinterpretando con criterios increíblemente restrictivos u oponiendo entre sí citas de diferentes libros bíblicos (y de distintos siglos), todo ello con la finalidad de aparentar que los valores de la comunidad en, pongamos, la Francia del siglo XIII, cuna del gran sabio rabínico Rashi, fuesen exactamente idénticos a los de Palestina en 2000 a. C.

El joven Baruch Spinoza era un alumno mejor de lo que creyeron sus maestros, y encontró un modo de trasladar esa treta rabínica a la tradición filosófica occidental. Más tarde, tras dejar la religión de sus mayores, siguió escribiendo sobre Dios, pero con un interés que poco o nada tenía que ver con el de los debates religiosos con los que había crecido ni con la teología cristiana que había conocido en sus estudios posteriores. Ahora, en cambio, usaba en contra de ellos mismos los argumentos de los pensadores escolásticos de la Iglesia católica y de Descartes. Como Descartes, presentaba sus ideas vestidas con el lenguaje de las matemáticas y la geometría, lo cual las hacía parecer irrefutablemente lógicas, pero Spinoza quería hacer algo más que pequeños ajustes a la metafísica cartesiana: quería nada menos que remodelar la filosofía propiamente dicha. Su estudio del problema mente-cuer-

po no contradecía abiertamente la religión, pero socavaba sus cimientos teóricos. Para los amigos de la rue Royale, la postura del holandés se convirtió en una armadura filosófica imprescindible en su propia lucha con los conceptos religiosos.

Eligiendo una forma de inspiración matemática para construir su razonamiento, con definiciones numeradas, axiomas y proposiciones, Spinoza sostuvo que únicamente podía existir una sola sustancia, una sustancia infinitamente modificada para crear el mundo en toda su variedad. En la *Ética* afirma que «Dios, o la sustancia, hecha de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencialidad eterna e infinita, existe necesariamente», y llega a la conclusión de que «no se puede suponer o concebir sustancia alguna aparte de Dios». Hasta ahí, todo bien para el teólogo, que podía apreciar que una serie de definiciones estrictas y conclusiones lógicas hubiese llevado a Spinoza a demostrar la necesidad de la existencia de Dios.

El holandés seguía a Descartes y la tradición escolástica cuando afirmó que Dios existía necesariamente, pero contradecía el dualismo cartesiano al afirmar que nada podía existir fuera o independientemente de Dios y, en consecuencia, daba a entender que no podía haber dos reinos, el del espíritu y el de la materia, sino solamente una única sustancia de origen divino, infinitamente moldeada en fenómenos materiales y espirituales. Esto no sólo daba la vuelta al rescate cartesiano de la teología, sino que allanaba el camino para los materialistas del siglo XVIII, que sostendrían que la mente era una mera función del cuerpo, no una entidad independiente.

No obstante, el rigor lógico de Spinoza tenía implicaciones aún más preocupantes para la teología, en particular en el capítulo VI de su *Tractatus*, en el que escribió sobre los milagros. Spinoza sostuvo que Dios existe por necesidad, que es sustancia y que es perfecto. Su voluntad es la ley universal, y su perfección intrínseca significa que el mundo como tal es perfecto, pues nin-

guna imperfección puede provenir de la perfección sin volver imperfecto a quien la origina. Por lo tanto, es imposible que Dios pueda querer que algo sea menos que perfecto sin pervertir la naturaleza misma de su ser. Si los humanos no perciben el mundo como perfecto —si para ellos la muerte, la putrefacción y el sufrimiento son imperfecciones evidentes—, es sólo porque esas cosas no son comprensibles para ellos como lo son para Dios. Desde la perspectiva limitada de una persona, las cosas pueden parecer imperfectas, pero a ojos de Dios son necesariamente perfectas, pues él las creó como expresiones de su propia perfección.

A partir de este análisis aparentemente abstracto y pío, Spinoza extrajo una conclusión escandalosa: las historias de milagros divinos deben de ser fruto de la ignorancia o, incluso, de un engaño deliberado, pero no pueden usarse para inferir la existencia de Dios. La perfección divina significa que las leyes de la naturaleza deben ser ellas mismas perfectas, y sería imposible que Dios interviniese en el curso de los acontecimientos naturales, porque cualquier alteración del curso del universo equivaldría a introducir la imperfección, algo incompatible con la propia perfección de Dios. Las leyes de la naturaleza —es decir, las leyes de Dios— no se pueden violar; ni siquiera Dios mismo puede hacerlo.

Ahí se cierra el círculo de los virtuosos argumentos de Spinoza, que hace de Dios un ser tan perfecto, tan universal, tan necesario, que no podría intervenir nunca en el curso de la naturaleza, y que, de hecho, ya no puede actuar de ninguna manera. Según Spinoza, los milagros sólo son hechos naturales mal entendidos. Las leyes del universo son sinónimo de la voluntad y la inteligencia de Dios, y Dios mismo se convierte en una metáfora de la necesidad, de las leyes naturales.

Es éste un punto crucial. Muchos intérpretes han convertido a Spinoza en panteísta, un hombre que ve la voluntad de Dios, el amor y la Providencia en cada hoja de hierba y en cada gota de

rocío, pero se trata de un malentendido de primer orden. Como comprendieron de inmediato sus seguidores y detractores contemporáneos, el Dios de Spinoza no es más que una manera particular de llamar a las leyes que gobiernan el mundo físico, el único mundo que existe. Se podría alabar la perfección absoluta de ese Dios, pero pronto se ve que por ese nombre no se designa a una entidad, a un Creador, a un Padre amoroso o furioso, a un Dios que redime o castiga. Sólo existe la necesidad impersonal en un mundo material; no hay nadie a quien rezar. Lo que hizo Spinoza fue alabar a Dios fuera de la existencia.

Las obras sobrias y detalladamente razonadas en las que el filósofo judío holandés expuso su concepción del mundo llevaban una carga potencial casi infinita para el pensamiento europeo, y se reconocieron sin tardanza como oxígeno para los disidentes y los librepensadores, es decir, como herejía peligrosa. Spinoza había demostrado que la tradición filosófica podía volverse contra sí misma para demostrar lo que durante mucho tiempo había servido para refutar. Sus contemporáneos no tardaron en reaccionar. Un profesor de la Universidad de Utrecht llamó al *Tractatus «liber pestilentissimus»*, mientras que el sínodo del sur de Holanda lo colocó entre «todas las clases de libros abyectos e impíos [...] tan vil y blasfemo como todos los que se conocen».^[1] En los Países Bajos se prohibió en 1674, cuatro años después de su publicación. No obstante, siguió imprimiéndose, a menudo con portadas falsas para engañar a las autoridades.

Para la generación que alcanzó la madurez hacia 1750 —incluidos los amigos que se reunían en el salón de D'Holbach—, Spinoza simbolizó el atractivo del librepensamiento, y ese atractivo aumentaba con cada nueva condena oficial, con cada furiosa refutación de su pensamiento. En Francia se prohibieron sus obras, y sólo circulaban unos pocos ejemplares preciosos. No deja de ser revelador que Diderot casi nunca hable de Spinoza, y si bien parece arriesgado interpretar «el silencio en el texto», se tra-

ta de una omisión que salta a la vista. Habiendo descubierto a Descartes en el colegio, es probable que Diderot conociera a Spinoza más adelante, tras completar su primera obra filosófica, los *Pensamientos filosóficos*, publicada en 1745, en la que no hay reflejo del pensamiento del holandés. Sin embargo, dos años después, en el *Paseo del escéptico*, uno de los protagonistas representa claramente las ideas de Spinoza, lo cual significaría que el encuentro de Diderot con el filósofo judío coincidió con su paso hacia el escepticismo —y es probable que desempeñara un papel en él—, ayudándole a hacer la transición hacia una clara postura atea.

Si Diderot prefirió no ser franco en lo tocante a la influencia de Spinoza en su pensamiento, D'Holbach basó sus propias ideas filosóficas mucho más claramente en conceptos del judío, y en ellos se basaron su materialismo radical, así como sus ideas sobre psicología humana y la necesidad de una fe religiosa a causa de la ignorancia sobre la naturaleza. No obstante, al mismo tiempo D'Holbach hizo muy pocas referencias explícitas a Spinoza, y nunca lo citó como hacía con otros pensadores. ¿Estamos ante una prueba de un prejuicio antijudío? No es probable. D'Holbach ponía mucho cuidado en citar a pensadores generalmente aceptados y respetados, para hacer así más tolerables sus opiniones radicales. Admirar abiertamente a un hereje no le habría hecho ningún favor a la acogida de sus argumentos.

Descartes y Spinoza fueron los dos polos entre los que se mantuvieron los debates filosóficos. Si Dios se colocaba en el centro del universo pensable, entonces ese universo debía de tener dos sustancias, la materia extensa y la materia pensante, siendo una de ellas el reino de la razón y la ciencia, y la otra el de la fe y la esperanza. Si se aceptaba la existencia de una sola sustancia, entonces no quedaba ninguna puerta abierta para los milagros, para las almas eternas, para la fe... El mundo se había vuelto material, racional, sólo un aquí y ahora. Y bastaba con dar un paso para conferir al argumento un sesgo político y enfrentar el

mundo de la ciencia y de la razón contra el mundo de la fe, e, implícitamente, contra el poder de la Iglesia, un poder cuya reivindicación de legitimidad se apoyaba en la voluntad inefable y trascendental de Dios.

Está claro por qué Diderot y D'Holbach prefirieron no reconocer abiertamente en sus obras al conocido hereje llamado Spinoza. Cualquier asociación abierta con el judío holandés habría significado para ellos un peligro potencial, aun cuando D'Holbach publicase sus obras anónimamente. Ese secretismo se hizo extensivo a otro pensador muy importante para el trabajo de los dos franceses, y en especial para su crítica del cristianismo; nos referimos a un hombre cuyas ideas eran tan incendiarias que su influencia sobre Diderot y D'Holbach nunca se mencionó, pues hacerlo era imposible.

A juzgar por las apariencias, Jean Meslier (1664-1729) era un candidato altamente improbable para ser un pensador ateo clave: fue, toda la vida, coadjutor en el pueblo francés de Étrépigny, en las Ardenas. Durante su tranquila vida como siervo de la Iglesia, pasó incontables y largas noches a la luz de una vela escribiendo la crítica más injuriosa, mejor documentada y más mordaz posible de la fe que él representaba para sus feligreses, una auténtica acusación de unas quinientas páginas, descubierta tras su muerte y copiada a mano y en el más estricto secreto. El escrito circuló entre gente de confianza del movimiento literario, en parte clandestino, en que se movía el joven Diderot. El *Testamento* de Meslier llegó a ser una especie de Biblia underground. En el *Paseo del escéptico*, Diderot compara a Meslier con un guerrillero intelectual. La obra de Diderot retrata a los súbditos de un rey legendario (Dios) como seres felices que andan por el mundo con los ojos vendados, hasta que un reducido grupo de personas se les acerca sigilosamente y les arrancan las vendas para obligarlos a

ver la realidad, una imagen tomada directamente de Meslier. Gran parte de los argumentos incisivos del sacerdote también pueden encontrarse, reproducidos textualmente, en las obras posteriores de D'Holbach. Sin embargo, el barón era demasiado prudente para mencionar su origen.

Es poca la fuerza que ha perdido el ataque frontal de Meslier a la religión. «Sabed, mis queridos amigos», escribió el cura rural a aquellos que iban a seguirlo, «que todo lo que está ocurriendo en el mundo en relación con el culto y la adoración de los dioses no es sino un error, un abuso, una ilusión, mendacidad y traición; que todas las leyes y ordenanzas publicadas bajo la autoridad de Dios o de los dioses sólo son invenciones humanas, igual que todos los hermosos espectáculos y fiestas y sacrificios y todas las demás prácticas y devociones en su honor.»^[2]

Sabiendo que hablaría desde la seguridad de la tumba, Meslier desahogó la indignación acumulada durante décadas acerca de sus verdaderas opiniones sobre el cielo y el infierno. Los sacerdotes que cuentan fábulas espeluznantes mantienen a los fieles en la ignorancia. Los sacerdotes están confabulados con los que se aprovechan del orden existente para robar a los pobres: los magistrados, la nobleza, los abogados, los alguaciles, gente que sabe que pueden mantener sometido al pueblo, y viviendo en la servidumbre, sólo si le hace temer el castigo eterno a las transgresiones temporales o el castigo incluso por defender sus intereses. Según el *Testamento* de Meslier, «por un lado, los curas [...] os ordenan, so pena de condenación eterna, que obedezcáis a los magistrados, a los príncipes y a los soberanos porque Dios los ha puesto en ese lugar para que gobiernen sobre los demás; y, por el otro, los príncipes ordenan el respeto a los curas, les dan buenos puestos y buenos ingresos, y los mantienen en la vana función de su falso ministerio».^[3] Una vez que se le dijera al pueblo que no había que esperar ningún beneficio y que no había ningún daño

que temer después de la muerte, esa deliberada farsa perdería sin duda su eficacia.

Meslier sostiene que si la religión tuviera algo de cierto, sus representantes no tendrían que depender de leyendas, de la fe ciega, de las trampas. ¿Por qué se habría tomado Dios la molestia de hacer grabar los mandamientos en tablas de piedra si podría haberlos hecho grabar directamente en el corazón humano? ¿Cuál era el sentido, y la humanidad, de mantener a sus criaturas sumidas en la ignorancia de sus leyes (ése era el caso de los paganos) o de sembrar de tentaciones su camino? ¿Podía llamarse benévolo y lleno de amor a ese caprichoso Creador? Por supuesto que no, replicaba encolerizado el coadjutor de Étrépy. Poco más de una década después de la muerte de Meslier y de la divulgación de su manuscrito, Diderot utilizó esa línea de razonamiento en su primera obra, los *Pensamientos filosóficos*.

Una vida de trabajo en una comunidad rural le había enseñado a Meslier todo lo que había que saber acerca de la pobreza de los campesinos, sobre el hambre cotidiana, la brutalidad en el seno de la familia y la violencia fuera de ella. Esa vida de trabajo duro, de crueldad e ignorancia creaba su propia clase de seres humanos, cruelmente disminuidos, escribió Meslier, gente a la que despectivamente llamaba *chresticoles* («cristícolas»). El cura ateo sólo sentía lástima por sus supersticiones y desprecio por su cobardía.

El intransigente y furioso análisis de Meslier lo condujo a defender una forma temprana de comunismo, o incluso de anarquismo, en un mundo preindustrial en el que las clases trabajadoras estaban representadas por los pobres del campo, a los que se les hacía creer en fábulas como el de «un supuesto paraíso terrestre, una serpiente que habla, que discute, y aún más inteligente y más astuta que el hombre».[4]

Fundados en la codicia y las mentiras, los privilegios de los ricos ya no se podían permitir; ésa fue la conclusión de Meslier. En cuanto la gente aceptara que no había Dios, ni milagros, ni cielo ni infierno, dejaría de obedecer el dictado de los privilegios. Tomaría por sí misma lo que necesitaba para vivir bien y disfrutar de la vida y del cuerpo, liberada por cierto conocimiento de su aniquilación física y mental en la muerte. La necesidad y la empatía reemplazarían los mandamientos divinos y crearían una sociedad más equitativa y más alegre de la que jamás sería posible bajo el mandato de Dios, que al parecer disfrutaba con el sufrimiento humano y exigía a sus criaturas que se castigaran y rebajaran para no provocar su ira.

Está claro que las autoridades nunca iban a permitir que una obra así viera la luz, pero el libro de Meslier sí la vio, o al menos eso pareció. El *Testament de Jean Meslier* se publicó en 1761 en una versión impresa fuera de Francia y editada por el propio Voltaire. Parecía sensato, pues el manuscrito original, que había circulado clandestinamente, estaba repleto de repeticiones y redundancias —aunque tal vez no deba sorprendernos en una obra escrita en el mayor de los secretos, de noche y en un estado de rabia contenida—. El santo patrono de la Ilustración se había propuesto ordenar los pensamientos del pobre cura y presentarlos a un público lector más amplio.

Una lectura más atenta y, de hecho, cualquier lectura, revela una verdad muy diferente: lejos de limitarse a organizar y ajustar el manifiesto radical de Meslier, Voltaire se dedicó a suprimir todas las referencias ateas y a crear un tratado moderado, de corte deísta, contra el abuso eclesiástico de poder y la superstición excesiva por parte de los fieles. En su versión no hay ataques al cristianismo, y tampoco llamamientos a la revolución o a la resistencia violenta contra la aristocracia, y tampoco un sueño utópico de una sociedad justa formada por ciudadanos iguales, libres e informados. Voltaire castró a Meslier en su tumba.

Es sumamente instructivo comparar el ateísmo rabioso y radical de Meslier con el pensamiento ilustrado de Voltaire, moderado y deísta, la forma que llegaría a ser la dominante en la época, e incluso sinónimo de «Ilustración».

Voltaire había hecho una gran fortuna prestando dinero a príncipes, y no cabe duda alguna de que no era un radical. Antes bien, fue el banquero y el preceptor de más de un noble europeo. Su lema «*Écrasez l'infâme!*» (aplastad al infame, es decir, a la Iglesia) resuena cada vez que se menciona su nombre, pero rara vez se añade que Voltaire, mientras polemizaba contra las espectaculares injusticias cometidas en nombre del catolicismo, dedicaba la mayor parte de su energía a mantener sus buenas relaciones con miembros de la nobleza y a manipular desde lejos a todo el que se le antojara un rival aspirante al trono de la filosofía.

A diferencia de Meslier, que había mirado el mundo desde la perspectiva de los pobres, Voltaire era profundamente consciente del valor y de la utilidad de Dios. Cuando hizo construir una capilla en su finca, envió una carta al papa en la que solicitaba una reliquia sagrada para su altar. «Quiero que mi abogado, mi sastre, mis criados e incluso mi esposa crean en Dios; pienso que de esa manera me robarán menos y me pondrán menos los cuernos»,^[5] dice una de sus más citadas ocurrencias. ¿De qué otra manera podía impedir que los lacayos le birlasen los cubiertos de plata? Dios podía ser útil siempre y cuando la fe no se llevara a sus extremos supersticiosos. «¡Yo creo! ¡Creo en ti! ¡Dios Poderoso, yo creo!», lo oyeron gritar una vez al contemplar una hermosa puesta de sol, y añadir con sequedad: «En cuanto al Señor su Hijo, y a su Señora Madre, eso es otra historia.»^[6]

Enemigo declarado y célebre del poder de la Iglesia, Voltaire no tenía, sin embargo, paciencia con los que no creían. El ateís-

mo abierto no sólo era políticamente peligroso, sino también una amenaza a su propia reputación como radical, y podía hacerle perder adeptos. «El ateo es un monstruo toda la vida», opinaba Voltaire, comentando que «Italia, en el siglo XV, estaba a rebosar de ateos, ¿y cuál fue la consecuencia? Los casos de envenenamiento eran tan comunes como las invitaciones a cenar, y a la hora de clavar un estilete en el pecho de un amigo se vacilaba tanto como en el momento de abrazarlo. Había maestros del crimen igual que ahora hay maestros de música y de matemáticas».

[7]

Parte de la misión de Voltaire consistía en salvar al mundo de los ateos y de la gente peligrosa, que, como Meslier, pensaba que el objetivo debía ser una mayor justicia social, aun cuando su consecución requiriese la rebelión abierta. Por esa razón neutralizó al cura rural transformando su gran diatriba atea en un insípido tratado deísta, y también debió de ser el motivo para que cambiara y endureciese su actitud respecto de los enciclopedistas y, más concretamente, de D'Holbach y su salón. Voltaire era la Ilustración. Tenía una reputación que defender. Cuando la estrella de la rue Royale empezó a brillar y los miembros del salón de D'Holbach se hicieron famosos lejos de su tierra natal, Voltaire empezó a verlos como rivales, como una amenaza en potencia. Pero era un hombre hábil y encontraría una manera de ganar.

6. EL CRISTIANISMO DESENMASCARADO

Animados con comida en abundancia y unos caldos excelentes, los debates filosóficos del salón de D'Holbach siguieron el ejemplo de Spinoza y Meslier. Diderot era la estrella voluble y provocadora de esos intentos compartidos por repensar un mundo sin Dios. Para él, hablar era una forma de arte y una pasión, como él mismo reconoció en la vejez citando a Montaigne, su escritor moderno preferido, y espíritu afín:

Cuando me entusiasma un tema que tengo entre manos, ya por la resistencia de otro hombre, ya por la vivacidad intrínseca de la narración, amplío e inflo el asunto con la voz, los movimientos, el vigor y la fuerza de las palabras, y sigo así, no sin perjuicio de la sencilla verdad. Sin embargo, lo hago con la condición de que si alguien me da alcance y me pide la verdad desnuda y sin adornos, abandono mis esfuerzos y se la ofrezco sin exageración, sin demasiado énfasis ni relleno. Una manera de hablar animada y ruidosa, como suele ser la mía, se presta a dejarse llevar hacia la hipérbole.^[1]

Y Diderot solía dejarse llevar, para deleite y exasperación de los demás invitados, mientras el anfitrión se alegraba de observar y vigilar.

Al parecer, D'Holbach no tenía el menor deseo de ocupar el primer plano. Publicaba la mayoría de sus obras con seudónimo y, pese a su riqueza, pasó mucho tiempo hasta que se decidió a encargarse un retrato al óleo a un pintor de primer orden. Dos elegantes dibujos al pastel fechados en 1766 y firmados por Louis Carmontelle muestran al barón sentado en una butaca tapizada, y en la otra hoja, a su segunda mujer junto a una mesa de lectura, los hermosos muebles colocados, de manera harto significativa, dentro del paisaje de un parque con ornamentos de jardín, pero

poco es lo que esas imágenes revelan del carácter o los rasgos del barón. Cuando en 1774 lo pintó finalmente el retratista de sociedad Alexander Roslin, el resultado fue bastante convencional. El barón lleva una peluca blanca empolvada y unas mangas con copiosos volantes; en el brazo izquierdo sostiene un libro abierto. Es tentador suponer que ese libro es su *Sistema de la naturaleza* (*Système de la nature*), pero las letras son ilegibles.

En un retrato posterior, también de Roslin, el filósofo parece tenso y algo incómodo, a pesar del dominio que caracterizaba al retratista. D'Holbach, con sesenta y dos años y afectado de gota cuando posó para Roslin en 1785, mira al artista desde su escritorio, pero la estudiada pose muestra a un hombre impaciente por volver a su trabajo. La mano derecha está enmarcada en la manga de un abrigo con bordados dorados y aferrada al brazo del sillón; la mano izquierda está apoyada en el escritorio. Para el espectador moderno, es casi necesario cubrir los rizos blancos y formales, semejantes a una crin, de la peluca del barón, extrañamente anticuada, para poder concentrarse en los rasgos faciales. Y vale la pena hacerlo: la expresión del rostro se revela franca y amable, rebosante de inteligencia y complicidad, y en total consonancia con el carácter del retratado.

Si bien son pocas las cartas de D'Holbach que se han conservado, su personalidad también se revela en sus apasionadas obras filosóficas. Su primer trabajo importante, *El cristianismo desenmascarado* (*Le Christianisme dévoilé*), se publicó en 1761. Polémico e incluso herético —y, en consecuencia, peligroso para el autor y los lectores—, hubo de escribirse, imprimirse y divulgarse en estricto secreto. Los manuscritos los copió un amigo de confianza del barón, para evitar que la letra del autor pudiera reconocerse en caso de que alguien los interceptara. Después los enviaron, probablemente por capítulos, por coche de posta o en el equipaje de viajeros, primero a Nancy, donde en 1761 se imprimió una tanda, y luego a Ámsterdam, donde el grueso del libro se impri-

mió seis años más tarde indicando un lugar de publicación falso, «Londres», y un falso nombre de autor. Como seudónimo D'Holbach había elegido «*par feu M. Boulanger*» (el difunto Monsieur Boulanger), una medida de protección y, también, una discreta reverencia a su viejo amigo, Nicolas-Antoine, que había asistido con frecuencia a su salón y había muerto muy oportunamente dos años antes.

Después los libros entraron en Francia a escondidas, a menudo ocultos en los dobles fondos de toneles de pescado, en fardos de paja o en el equipaje de un diplomático que simpatizaba con las ideas del autor, y allí libreros clandestinos los vendían a precios absurdos, pero no injustificados, al menos desde la perspectiva de quienes los vendían, que arriesgaban todo comercializando esa mercancía. En 1768, Diderot escribió a Sophie Volland acerca de tres desafortunados: un joven aprendiz que había conseguido dos ejemplares del *Cristianismo desenmascarado*, un buhonero y su mujer: «Arrestaron a los tres. Se burlaron de ellos, los azotaron y los marcaron, y al aprendiz lo han condenado a nueve años en las galeras, al buhonero a cinco años, y a la mujer la han enviado al hospital [manicomio] para el resto de su vida.»^[2]

Frente a tales peligros, D'Holbach conservó la autoría de la obra en el más estricto secreto, incluso entre sus amigos. Sólo un círculo selecto sabía la verdad; a otros los dejaron que adivinasen y, como era de esperar, pensando en los candidatos más improbables. «Dime a quién atribuyes *Dévoilé*», escribió Diderot al escultor Falconet en mayo de 1767. «¡Si supieras lo mucho que me hacen reír las conjeturas que oigo!»^[3] Mientras tanto, el barón mismo pudo por una vez no reprimir su orgullo, y rebosante de satisfacción escribió a un amigo que el *Cristianismo desenmascarado* había provocado en París «mucho ruido bien merecido».^[4]

El secreto sobre la autoría permaneció intacto, pero sólo era una parte de los misterios que presentaba el libro. Como pensador, D'Holbach era más sistemático que inspirado, y tuvo la mo-

destia de admitirlo y pedir ayuda a amigos estilísticamente más capaces, incluido Diderot, de quien podía decirse exactamente lo contrario. El rápido ingenio de Diderot y la vena metafísica de D'Holbach, el profundo conocimiento de teología y literatura de aquél y la orientación científica y las ideas radicales de éste, refractaron discusiones y argumentos y los reestructuraron a la luz de la razón. El coraje del barón creó una obra de gran fuerza e integridad, si bien avanzaba y retrocedía dando bandazos entre largas y farragosas exposiciones de razonamiento sistemático y repentinos destellos de ingenio y estilo cortante, que parecían saltar de la página como si estuvieran impresos en tinta de otro color, y, obviamente, no la que utilizaba el barón.

De hecho, a Diderot con frecuencia lo exasperaba el estilo lento y repetitivo de D'Holbach, como confió en una carta, no sin un punto de malicia, a Madame De Maux, que, por cierto, tuvo una breve aventura amorosa con Diderot en o hacia 1770. El barón tenía una estrategia muy útil para contrarrestar el efecto de las obras de teología publicadas en lenguas extranjeras. Sencillamente las hacía traducir por traductores serios, pero espantosamente malos, y así destruía el mercado para otras traducciones y hacía que la obra fuese ilegible en francés. Diderot escribió que D'Holbach no se daba cuenta de que él mismo estaba teniendo el mismo efecto sobre los libros que aprobaba y que él mismo traducía, «a causa de la manera larga, monótona y confusa en que las ha vertido nuestro amigo el barón».^[5]

En cartas dirigidas a amigos íntimos, Diderot era crónicamente incapaz de refrenar su deleite por las caracterizaciones mordaces. No obstante, en su colaboración con D'Holbach invirtió un sinnúmero de horas en corregir y reescribir razonamientos que aprobaba, pero que él habría expresado mucho mejor... si hubiera podido encontrar tiempo para hacerlo y, después de Vincennes, la audacia necesaria para poner esas ideas por escrito. En cambio, se convirtió en el corrector del barón, intentando inyec-

tar *esprit* y agudeza en textos carentes de chispa, a la vez que continuaba su duro trabajo en la *Encyclopédie*.

El argumento de *El cristianismo desenmascarado* nos lleva directamente al centro de la Ilustración radical. D'Holbach y sus amigos querían nada menos que construir una nueva manera de estar en el mundo para apoyar una nueva moral, pero, para construir algo, primero hay que allanar el terreno, y eso fue lo que hizo el barón, con las mayores claridad y consecuencia posibles. D'Holbach pensaba que el cristianismo no sólo era un disparate, sino un disparate dañino que reducía a los creyentes a pálidas sombras de su potencial humano y los convertía en esclavos de un poder ilusorio, representado por los muy reales intereses de los curas y los magistrados, que se habían hecho ricos y poderosos a costa de un pueblo supersticioso. En consecuencia, el primer paso consistía en exponer las contradicciones internas ocultas por la doctrina religiosa, y D'Holbach lo hizo de muy buen grado. Como su precursor Meslier, atacó las Escrituras y la teología cristianas tomándolas literalmente y pesando sus implicaciones éticas. Según la narración religiosa, tras crear un universo de la nada, Dios creó a los seres humanos. En cuanto sus criaturas vieron la luz del día, el Creador les tendió una trampa: «Una serpiente que habla seduce a una mujer, a la que este fenómeno no sorprende en absoluto, y que, persuadida por la serpiente, invita a su marido a que coma una fruta que Dios mismo ha prohibido.»^[6] Al comer la fruta que no debía comer, Adán trajo la muerte, el sufrimiento y un mal terrible sobre sus descendientes, castigados, además, por una inmoralidad tan profunda que más tarde Dios se vio obligado a ahogar a casi todas sus criaturas en un diluvio.

Para D'Holbach, ese Dios no era más que «un sultán, un déspota, un tirano», y sus acciones, incomprensibles e inconstan-

tes, hacían imposible agradarle: «Este Dios no siempre es injusto y cruel; su conducta varía. De pronto parece haber creado a ese hombre sólo para lanzarse sobre él con furia arbitraria; de pronto lo aprecia pese a sus defectos; luego condena a toda la especie humana a la infelicidad, y todo por una manzana. [...] Para Dios, llamado al mismo tiempo Dios de la venganza y Dios del perdón, el Señor de los Ejércitos y el Dios de la paz, siempre sopla frío y caliente.»^[7] En efecto, el Dios cristiano aparece perversamente para disfrutar del espectáculo del sufrimiento humano. ¿De qué otro modo habría dado a sus amadas criaturas un libre albedrío que les permitiría pecar y, así, entregarse a la condena eterna y a castigos atroces? Dios les da el impulso para buscar la felicidad, pero sólo para enviarlas al infierno si lo siguen. «Dios [...] creó un hombre susceptible de sufrir sin interrupción y sin límite. [...] Ésa es la idea que el cristiano tiene del Dios que le pide su amor. Ese tirano sólo lo creó para hacerlo infeliz.»^[8]

D'Holbach sostiene que la perversidad sólo podía generar más perversidad. Si para Voltaire era necesario postular la existencia de Dios para tener a raya a la plebe, la conclusión del barón era exactamente la contraria. La religión no sólo era un tejido de historias absurdas; tampoco conseguía hacer mejor a la gente, ni ciudadanos más obedientes. Antes al contrario, sólo era un instrumento de la opresión. Hay príncipes devotos que comienzan guerras injustas y hacen más pobres a los pobres para financiarse su tren de vida. En nombre del plan de Dios, los poderosos se aprovechan de los que no pueden defenderse.

La raíz del problema, escribió D'Holbach, no era el cristianismo en sí, sino la idea de una religión dada por Dios, fuera de la clase que fuese: «Todas las religiones pretenden haber emanado del cielo; todas prohíben el uso de la razón, todas pretenden ser la única depositaria de la verdad [...] y al final todas son falsas y están llenas de contradicciones.»^[9]

Además, la religión no es sólo lógicamente incoherente y moralmente perversa; también aplasta y corrompe el espíritu de los fieles. Crea el pecado y la culpa, el secretismo y la falsedad condenando el placer físico (incluso por el mero hecho de pensar en él), haciendo imposible el divorcio e imponiendo el celibato a sus siervos; tortura y tiraniza la conciencia de adultos y niños por igual; hace que la gente tiemble de miedo por culpa de una ilusión en lugar de llevar una vida de opciones informadas y gozar de una moral libre. No obstante, a la mayoría nunca se le da la posibilidad de pensar por sí mismos, pues el adoctrinamiento comienza ya desde el nacimiento:

Apenas apartado del pecho de la madre, el cura lo bautiza por dinero, con el pretexto de lavarle la mancha del pecado original y reconciliarlo con un Dios al que aún no ha tenido oportunidad de ofender; con la ayuda de ensalmos mágicos, lo saca del reino del demonio. Desde la más tierna infancia, su educación suele confiarse a curas, cuyo objetivo principal es inculcar lo antes posible los prejuicios necesarios para sus propios fines; lo aterrorizan con un miedo que aumentará a lo largo de toda su vida; le cuentan los cuentos de una religión milagrosa, dogmas disparatados, misterios incomprensibles; en una palabra, hacen de él un cristiano supersticioso, pero nunca un ciudadano útil, un hombre ilustrado.^[10]

Mientras la gente no esté dispuesta a emplear la razón, o mientras sea incapaz de hacerlo, de pensar por sí misma y ver la flagrante perversidad de las creencias que le predicán, su desgracia está destinada a persistir, escribió D'Holbach (¡un eco de Meslier!), especialmente por estar enfrentada a una conspiración: «La mayoría de los soberanos temen a las personas ilustradas; cómplices del sacerdote [...] [los soberanos] se alían con él para acabar con la razón y para perseguir a los que tienen el valor de decir lo que piensan.»^[11] D'Holbach pensaba que ese valor prevalecería aunque fuese necesaria una revolución para librar a la humanidad de la religión, para quitarse el yugo de los «sacerdotes altivos y los tiranos sagrados», y conseguir que la verdad triunfara sobre la mendacidad.

Al sentimiento moral de D'Holbach le indignaba especialmente la esclavitud mental y moral impuesta por la Iglesia. Su inteligencia metódica se sentía insultada por el hecho de que la religión se negaba de plano a coincidir con las verdades conocidas. En sus días de estudiante, las primeras dudas acerca de la religión aparecieron mientras estudiaba geología. Las muchas capas geológicas, con sus distintas composiciones, no podían explicarse únicamente por el relato bíblico de una Creación y un diluvio en el que todos los seres humanos habían muerto aniquilados (una vez más, también un problema moral), sino que apuntaban hacia una historia mucho más larga y variada del planeta, una historia que sólo la ciencia podía desentrañar.

D'Holbach concluía que no se podía solucionar nada suponiendo la existencia de Dios sin dar lugar a más y más cuestiones insolubles. Como materialista que predicaba que no había efecto sin causa, D'Holbach también tuvo que vérselas con la pregunta por el origen del mundo: si la ley de causa y efecto tenía validez universal, entonces algo debía de haber hecho que el mundo existiese. Si hay una inteligencia, ha debido de inspirarla una inteligencia superior..., ésa era la argumentación corriente. Si había una creación, alguien debía de haberla creado.

No, fue la réplica de D'Holbach. Si es necesario suponer la existencia de un Creador para satisfacer la ley de causa y efecto, entonces ese Creador tuvo que ser creado, etcétera. La suposición de un Creador no resuelve el misterio de la creación; sólo crea un retorno infinito de creaciones anteriores perdidas en la leyenda.

Es en puntos como éste donde podemos ver con claridad la influencia de Descartes y Spinoza. La idea de Dios como perfección, como necesidad lógica, procedía de Descartes, que la había usado como prueba de su existencia. En términos teológicos, no obstante, era necesario suponer que Dios había creado el mundo de la nada, por un acto milagroso de su voluntad divina. Ahí fue

donde intervino Spinoza, que recurrió a la espléndida necesidad de la lógica para derribar el argumento teológico sin atacarlo jamás abiertamente. Si Dios es perfección, entonces también es necesidad, porque le son necesarias todas las cualidades de un ente perfecto. Si se quita o añade algo, el resultado es la imperfección.

Dios crea la naturaleza y, por tanto, un producto de la perfección, lo que equivale a decir perfecto en sí mismo. Pero si Dios mismo es sinónimo de naturaleza, entonces sólo es una manera diferente de describir las leyes naturales y sus principios subyacentes. Eso significa que se vuelve simplemente innecesario hablar de Dios como una entidad aparte. Basta con hablar de la naturaleza sin utilizar palabras como «gracia», «redención» y «resurrección», sino términos como «gravedad», «termodinámica», «masa» y «electricidad».

Para desentrañar los misterios de la naturaleza, sostenía el barón, necesitamos la ciencia, no la teología. Un Dios impotente, coartado por sus propias leyes, es incapaz de intervenir en el curso inalterable de la historia; un Dios sin voluntad, sin propósito, sin poder..., ése no era un Dios al que valiera la pena rezar, no era un Dios remotamente interesado en los detalles de, por ejemplo, la alimentación humana, la procreación o la mitología. Si la suposición de un Dios Creador conduce a un infinito retorno de creaciones o a una infracción de la ley natural que supuestamente ha de conservar, la idea de un Dios presente en nuestra experiencia cotidiana está condenada a funcionar aún peor. Puede ser tentador explicar los fenómenos y el sufrimiento humano como voluntad de Dios, pero cada injusticia, cada tragedia humana, desafía la suposición de que Dios es bueno, todopoderoso y omnisciente.

La patente furia de D'Holbach contra el cristianismo pudo también tener su origen, en parte al menos, en un desastre natural que había llegado a ser una de las más importantes piedras de toque del pensamiento ilustrado. El día de Todos los Santos de 1755 un terremoto devastador sacudió la ciudad de Lisboa. Tras salir de entre los escombros, los supervivientes se habían reunido en el puerto cuando un tsunami de unos dos metros de altura barrió a decenas de miles de víctimas. En cuestión de minutos murieron cien mil personas, muchas de ellas en las iglesias a las que habían acudido a oír misa. Ciudad devota y católica, muy lejos de ser una Sodoma moderna, en esa Lisboa arrasada sólo quedó en pie un edificio de cada diez, muchos de ellos en el barrio de los burdeles y las tabernas de marineros. Para los teólogos y filósofos de toda Europa, esta terrible catástrofe pasó a ser objeto de intensos debates. ¿Era Dios incapaz de prevenir la tragedia de la muerte de tantos inocentes? ¿O estaba momentáneamente distraído? ¿Era sencillamente indiferente al sufrimiento humano? ¿No era éste, como había afirmado no sólo Spinoza, sino también la teología escolástica, el mejor de todos los mundos posibles, la creación perfecta de un Dios perfecto? Y si lo era, ¿cómo podía reconciliarse tanto sufrimiento sin sentido aparente con las enseñanzas del cristianismo?

Algunos teólogos afirmaron que el terremoto era un castigo de Dios por las costumbres impías, y prueba de participación activa en Su creación; otros pensaron que era un castigo divino por la constante avidez de Portugal, que dejaba sin oro a las colonias, y por siglos de asesinatos en masa entre los nativos de Sudamérica. Cada facción interna de la Iglesia proclamó su propia verdad. Los autores jansenistas señalaron que Lisboa era un centro de formación jesuita, y que la elección divina del día de Todos los Santos sólo podía indicar que los santos mismos habían intervenido ante el Creador para acabar con los pecados de la ciudad. Por su parte, los jesuitas vieron en el desastre una señal del des-

agrado de Dios por las costumbres laxas y nada jesuíticas de la ciudad, y no tardaron en celebrar un auto de fe quemando públicamente a herejes en la hoguera para aplacar la ira de Dios.

Así y todo, hubo contemporáneos que creyeron que el terremoto los había sacudido de su sueño dogmático. Al deísta Voltaire lo trastornó especialmente la magnitud de la devastación. Reaccionó, como siempre hacía, transformándola en literatura. El resultado de sus cavilaciones fue, además de un poema ocasional, la novela *Cándido*, ambientada en parte en Lisboa durante y después del seísmo. *Cándido* satiriza la idea de que vivimos en «el mejor de todos los mundos posibles», una teoría que en la novela sostiene el fatuo y excesivamente optimista Dr. Pangloss, que se aferra a esa teoría a pesar de todo el sufrimiento de que es objeto.

A diferencia de Voltaire, que se comprometió intensamente, los amigos de D'Holbach muy poco tuvieron que decir sobre el asunto. El barón, por supuesto, estaba formado en geología y otras ciencias, y escribía artículos sobre ellas en la *Encyclopédie*, y podía tener ideas muy precisas sobre los desastres naturales, pero nunca se refirió explícitamente al terremoto de Lisboa. Lo absurdo de intentar explicar un desastre natural en términos morales era demasiado obvio para él. En *El cristianismo desenmascarado* había argumentado contra la insensatez de imputar una voluntad divina a los hechos naturales y, al menos públicamente, no tuvo nada más que agregar al respecto.

Es posible que el ateísmo de D'Holbach no siempre fuera tan intransigente. De hecho, según una fuente contemporánea, fue Diderot el que lo convirtió en el decidido ateo que llegó a ser. Tras volver de Leiden con ideas nuevas y una sólida base en ciencias, el joven barón había continuado siendo deísta de una manera similar a la de Voltaire: éste era un mundo espléndido y maravilloso, y alguien, algún poder más grande que la naturaleza, había tenido que crearlo. Diderot y D'Holbach discutieron al respecto muchas veces, y un día el barón fue a ver a su amigo al ta-

ller de un grabador, donde Diderot comprobaba las pruebas para las ilustraciones que iban a formar parte de la *Encyclopédie*, a saber, láminas de tema botánico. «Pero, claro», insistió el barón, señalando los intrincados dibujos de flores, hojas y tallos de frutas; «toda esta belleza, toda esta inventiva, es la prueba de que existe una inteligencia superior, ¿no?» Diderot se limitó a mirarlo con frialdad, y el barón literalmente se derrumbó, llorando.^[12]

Si esto suena demasiado a invención literaria (el grueso de la obra en los volúmenes ilustrados se hizo después de 1759, demasiado tarde para que ocurriese un incidente como el narrado), no obstante deja claro que a principios de la década de 1750 D'Holbach aún podía ser uno de los muchos que simplemente no se habían tomado la molestia de examinar las creencias religiosas heredadas en busca de coherencia lógica, y que sólo después de enfrentarse a una nueva perspectiva llegó a tomar conciencia de que dichas ideas no podían ser ciertas. Más adelante, cuando su perspectiva se volvió fija, el archiateo D'Holbach se mostró muy comprensivo con las personas de su entorno que no compartían sus convicciones. Solía llevar un cura a su casa de campo de Grandval para que dijera misa para su suegra, y acudió muy orgulloso a la iglesia con ocasión de las bodas de sus hijas.

El camino de Diderot hacia el ateísmo había sido lento, pero decidido, y sus ideas acerca de la racionalidad y la fragilidad humanas tenían bases mejores y más sólidas que la certeza final e inamovible de D'Holbach. Denis siempre había admirado mucho a su padre, honrado y trabajador, por el espíritu de artesano independiente y por los valores sencillos que representaba, y, como el barón, deseaba mostrar su respeto a ese mundo. En una visita a Langres, su ciudad natal, tras la muerte de su padre en 1759, el gran ateo enciclopedista fue a la iglesia junto con sus hermanos y se sentó en el mismo reclinatorio que había ocupado

en la infancia. «Mi cabeza desea una cosa; mi corazón, otra», suspiró, pero en sus pensamientos prevaleció la cabeza, para gran aflicción de Anne-Toinette, su mujer, profundamente devota, e indignada con las opiniones de su marido y con las compañías con que se rodeaba.

Con todo, la cabeza de Diderot no siempre triunfó sobre el corazón. De hecho, la tensión entre ambos, entre las convicciones intelectuales y el deseo instintivo, se convirtió en la fuente creativa de gran parte de su obra. En su vida personal tendía a dar al corazón la prioridad que le negaba en cuestiones intelectuales. Apartado de su esposa, una mujer sufrida y resentida, se echó en los brazos de varias amantes, entre las que destaca la culta y muy inteligente Sophie Volland, que fue su amante, su amiga del alma y su corresponsal durante más de dos décadas. Diderot había conocido a Sophie hacia 1755, cuando ella tenía treinta y nueve años y él cuarenta y tres. Sophie, soltera, vivía con su madre y su hermana en la rue des Vieux-Augustins, cerca del Palais Royal, con sus hermosos jardines, y de la casa de D'Holbach en la rue Royale. Es muy escasa la información que poseemos sobre esa relación. Se escribían a menudo, y las ciento ochenta y siete cartas que han sobrevivido son modelos de franqueza e ingenio, un placer para el lector, pero son todas de Diderot, por lo cual sólo se ha conservado su versión de la historia, y sólo parte de ella, porque las primeras ciento treinta y cuatro misivas, las más apasionadas, y probablemente también las más indecorosas, las destruyó la madre de Sophie. Por otra parte, todas las cartas de Sophie a su amante sufrieron el mismo destino, esta vez a manos de la señora Vandeul, hija de Diderot.

Casi todo lo que sabemos de Sophie Volland procede de las cartas de Diderot, testigo interesado y tendencioso. De hecho, su amante ni siquiera se llamaba Sophie, sino Louise-Henriette; él la llamaba simplemente Sophie, que pudo ser un apodo puesto por la familia o un nombre elegido por Diderot porque le gusta-

ba más, y también porque era señal de respeto —al fin y al cabo, en griego *sophia* significa «sabiduría»—, y porque él admiraba enormemente la mente clara y analítica de Volland.

No obstante, Diderot no habría sido el hombre que fue si su admiración se hubiese detenido en lo intelectual. Esta relación no fue la primera en los años que duró el matrimonio de Diderot (su hija, que más tarde quemó las cartas, tenía dos años). Las cartas hablan de los periodos en que los amantes estuvieron separados, aludiendo a veces a los buenos momentos pasados juntos, y siempre manifiestan el deseo de volver a estar con Sophie. A menudo están llenas de historias acerca de la vida cotidiana y lo que ocurría en el salón de D'Holbach y también en Grandval, la casa de campo del barón, de cotilleos sobre los amigos y de noticias sobre el trabajo de Denis en esos momentos. Son cartas escritas a un par intelectual.

Sin embargo, a la sombra de esa danza desenfrenada de detalles y color local, a Sophie apenas se la ve; es una persona a la que se habla más que una persona que habla. Aparte de un par de fragmentos con información acerca del aspecto de Sophie (que tiene unas «zarpitas secas» y lleva gafas), no hay ninguna descripción ni semblanza, y ni siquiera un dibujo que muestre cómo era exteriormente el gran amor de la vida del filósofo. Lo único que tenemos es la admiración de Diderot por la sinceridad con que Sophie expresa sus puntos de vista, sus preocupaciones por la frágil salud de su amante y los consejos para que ponga freno a la glotonería: «Pagas con quince días malos una copita de vino o un muslo de faisán de más.»^[13]

Como no podía ser de otra manera, fue una relación difícil, en primer lugar porque los amantes consideraban que era mejor ocultarla, incluso a la madre de Sophie. Denis no tenía más remedio que entrar en la casa a hurtadillas, por la puerta de la cocina, o encontrarse con Sophie en los jardines del Palais Royal cuando un leal —y sin duda bien remunerado— criado le comu-

nicaba que la señora había salido. Pero al final ocurrió lo inevitable, y la madre de Sophie los sorprendió *in flagrante delicto*. La indignada Madame Volland no quería ver mancillada la honra de su hija, y se llevó a Sophie, que tenía cuarenta años, a la casa de campo de la familia, donde la obligó a pasar una larga temporada tomando el aire puro del campo. Sophie casi se murió de aburrimiento; siempre había odiado el campo. Al final, las damas volvieron a París y la relación con Diderot pudo reiniciarse, ahora con mayor discreción.

Toinette Diderot tardó más —casi cuatro años— en descubrir la aventura de su marido. Sólo cuando reconoció la letra en una carta dirigida a él, así como al criado que fue a entregarla, sacó la conclusión inevitable y armó un jaleo memorable que duró unos cuantos días, según escribió Diderot a Grimm.

El matrimonio de Diderot podía ser inestable, pero de pronto pareció irse a pique. Era frecuente que marido y mujer pasaran días sin hablarse. «Tras la última tormenta doméstica, comemos separados», escribió el filósofo a Sophie en 1761. «Me sirven en el estudio. Mientras sólo nos veamos al pasar, se puede esperar que no tengamos ni ocasión ni tiempo para seguir peleando. ¡Oh, vida cruel!»^[14] Pero si bien las relaciones entre ambos continuaron siendo ya frías, ya tempestuosas, Diderot siguió fiel a su Toinette. La cuidó con devoción durante varios periodos de enfermedad, y a menudo se quedaba despierto toda la noche para ponerle compresas y darle ánimos. También la defendió ante gente de fuera que cometió el error de tomar la discordia entre marido y mujer, y la ignorancia y devoción de Toinette, por una licencia para ridiculizarla. Cuando uno de sus amigos literatos se burló de la falta de cultura de Toinette y de su mentalidad supersticiosa, Diderot le recordó que la sátira tenía varias normas, y que la última y más importante decía que era mejor callarse que dejar que a uno lo tirasen por «la maldita ventana».

Pero era a Sophie a quien Diderot amaba, era ella la mujer con la que quería estar, un sueño complicado, y mucho, a causa de Madame Volland, que al parecer terminó acostumbrándose al romance de su hija con el famoso ateo, si bien siguió siendo una presencia engorrosa en la vida de ambos («¡Cuántos momentos dulces tengo que sacrificar por tu madre!»),^[15] en parte por su determinación a proteger la virtud de Sophie llevándosela al campo y haciéndole pasar allí largos meses. Entre esas ausencias forzadas y las propias estancias de Diderot fuera de París durante los meses de verano, sólo había largas cartas de amor, intercambiadas por medio de un intermediario de confianza.

Al final, el equilibrio de la relación cambió. Al parecer, Diderot no estaba conforme con ser el amante de Sophie y empezó a interesarse eróticamente por sus dos hermanas, con las que es posible que mantuviera relaciones sexuales, e incluso llegó al extremo de dirigir cartas a las tres. Las pistas y posibilidades que las cartas dejan entrever permiten poco más que un desesperante juego de adivinanzas, pero parece probable que Diderot tuviera al menos una aventura pasajera con una de las otras hermanas Volland, una muchacha lo bastante íntima de Sophie para poner celoso a Diderot. Hay indicios que apuntan a que Sophie era una belleza andrógina. Diderot escribió: «mi Sophie es hombre y mujer, según le place», un comentario que puede dar credibilidad a una relación sexual entre las dos hermanas y, probablemente, a un breve *ménage à trois*.

El amor entre Denis y Sophie nunca se recuperó totalmente de esas complicaciones y triángulos, y al final las cartas de Diderot adquieren un tono menos ardiente y menos íntimo, aunque no está claro si se debió a falta de interés por su parte o por parte de Sophie.

Para él, su amor por Sophie Volland iba mucho más allá de las relaciones íntimas. La respetaba y le pedía su opinión. Las cartas muestran que no se esforzaba por ocultarle sus convicciones, e

incluso que implícitamente confiaba en que las aprobase, sobre todo en lo que respecta a su resuelto ateísmo. Por ejemplo, le hablaba abiertamente de los panfletos antirreligiosos que se leían y se distribuían, sobre los debates en el salón de D'Holbach y sobre el curso de su trabajo.

Durante las horas que pasaba con Sophie, los deseos de su cabeza coincidían con los de su corazón. Pero si para el Diderot filósofo lo privado y lo intelectual siempre estaban entrelazados, las tensiones resultantes dieron fuerzas al Diderot artista. Sus ideas de madurez sobre el ateísmo eran inconfundibles, como demuestra una furiosa carta de 1766 al ingeniero y escritor Guillaume Vialet. A Diderot, Vialet le caía lo bastante bien para sugerirle que se casara con su adorada hija Angélique, pero cuando el posible futuro yerno escribió, para su sorpresa, un libro en que entonaba el elogio de la vida monacal, el filósofo respondió con una burla nada disimulada:

Diría que ha cometido usted el mayor insulto posible al espíritu; para mí esta religión es el más absurdo y el más atroz de los dogmas; el más ininteligible, el más metafísico, el más intrincado y, por tanto, el más sujeto a divisiones, sectas, cismas, herejías; [...] la ceremonia más vulgar, más deprimente, más gótica y más triste de todas; la más pueril y la más antisocial [...] la más intolerante de todas. [...] Lo diría porque el hombre, que es supersticioso por naturaleza, necesita un fetiche, y el mejor de todos los fetiches es el más simple y más inocente.^[16]

Diderot siguió convencido de que su lúcido ateísmo no era para todos, y sin duda no para los pusilánimes. Los «supersticiosos por naturaleza» necesitaban sus fetiches: «El progreso de la Ilustración es limitado», escribió a Sophie en 1759. «Apenas llega a los suburbios. Allí la gente es demasiado estúpida, demasiado miserable y está demasiado ocupada. Allí se detiene.»^[17] El problema de lo que Diderot y sus amigos percibían como endurecimiento gradual del espíritu y un aumento de los prejuicios en las zonas no iluminadas por las antorchas de la Ilustración, residía en que el sentimiento religioso se podía convertir con demasiada facilidad en opresión política. Si alguna clase de creencia parece

un apoyo necesario para los no instruidos, lo más probable era que siempre se endureciese hasta convertirse en dogma y persecución: «Allí donde se reconoce a Dios, hay un culto; allí donde hay un culto, resulta derribado el orden natural de la moral, y la moral, corrompida. Tarde o temprano llegará el momento en que la noción que impedía a la gente robar un escudo conduzca a que miles de personas terminen degolladas. ¡Una compensación!»^[18]

Diderot aceptaba el racionalismo, pero sus implicaciones parecían contrarias a sus sentimientos: «Me enfurece estar involucrado en una filosofía perpleja que mi mente no puede dejar de aprobar y mi corazón de negar»,^[19] escribió a Sophie, y añadía que, científicamente hablando, el amor entre ambos no era más que un encuentro aleatorio de átomos. Tras descubrir que su pensamiento metódico lo forzaba a vivir en un universo sin dios, se enfrentaba a las contradicciones aparentes entre la experiencia individual y la necesidad universal, entre su amor a la moral y su existencia animal. Su mirada de escritor le permitió reducir esas ideas profundamente filosóficas a su esencia, como situaciones cotidianas y sus implicaciones. En una carta de 1762 reflexionó sobre el sexo, sobre el éxito y las cuestiones filosóficas y científicas que ambos planteaban: «Un puesto queda vacante; una mujer utiliza sus poderes de seducción; se levanta un poco la falda, después la deja caer, y *voilà* que su marido, un pobre empleado que gana cien francos al mes, de repente es *Monsieur le Directeur* y gana quince mil libras al año. Pero ¿qué conexión hay entre un acto justo y generoso y la lujuriosa pérdida de unas gotas de un fluido? A decir verdad, creo que a la naturaleza no le preocupan el bien y el mal. Ella tiene dos finalidades: la conservación del individuo y la propagación de la especie.»^[20]

En ese destello que en cierto modo anticipa a Darwin, Diderot formuló una visión pragmática y científica del universo. La moral puede preocupar a la mente humana, pero en la naturaleza

lo que importa es la «propagación de la especie», e, indirectamente, hacerla más probable. Cuando un individuo se ve enfrentado a ese hecho, la moral se convierte, según Diderot, en una sencilla elección: «Hacer el bien, conocer la verdad, eso es lo que distingue a un hombre del siguiente. El resto es nada. La vida dura tan poco, sus necesidades reales son tan escasas, y una vez que uno se va, importa muy poco si fue alguien o nadie. Al final, lo único que necesitamos es un retal sucio y cuatro tablas de madera de pino.»^[21]

Pese a tales declaraciones de estoicismo, la conciencia de la mortalidad siguió acosándolo. Diderot buscó refugio y sentido en la religión secular del humanista, en el amor al arte y en una preocupación constante por la posteridad, su sustituto de la vida después de la muerte. Y a pesar de la sensata apreciación de que importa poco «si uno ha sido alguien o nadie», la cuestión de cómo lo recordarían llegó a ser una preocupación central en los últimos años de su vida.

Gran parte de la mejor obra filosófica de Diderot se encuentra disimulada en su ficción, que también revela mucho acerca de su postura religiosa, o, mejor dicho, antirreligiosa. En *El sueño de D'Alembert* (*Le Rêve de d'Alembert*, 1769), el Diderot maduro dramatiza los debates de su tiempo en torno a la naturaleza de la materia y la finalidad de la vida en la tierra, y para ello echa mano de un recurso que con toda seguridad crearía expectativas entre sus amigos de París, a quienes iba dirigida principalmente la obra. (Escrito para el cajón, es decir, no para ser publicado en vida, a causa de la estricta censura, *El sueño* no vio la luz hasta 1830, setenta años después de que lo terminara.) Los personajes de su novela corta, rápida y febril, no sólo se basan en personas a las que el autor conocía, sino que también llevan su nombre. No obstante, y a pesar del título, el protagonista no es Jean

d'Alembert, el coeditor de la *Encyclopédie*, sino su amante, Julie de Lespinasse, que lo cuida durante unas fiebres y mantiene una conversación con el médico, el doctor Bordeu, interrumpida de vez en cuando por la voz del matemático que delira. Diderot hace reaccionar al médico y a la amante ante las cosas absolutamente descabelladas que farfulla el D'Alembert de ficción. Como matemático, el famoso científico era la encarnación de la racionalidad. Pero ¿qué le ha ocurrido? ¿Qué le ocurre a la mente humana cuando se aloja en un cuerpo afiebrado? La pregunta original la formuló La Mettrie, pero Diderot usó la situación para una exploración más vasta y auténticamente dramática de la naturaleza de la racionalidad y la conciencia humana.

El sueño de D'Alembert revela la fascinación de Diderot por la naturaleza material de la vida. El autor se revela como un materialista a ultranza que califica a los humanos de materia pensante, organismos complejos formados por otros más pequeños y sencillos, semejantes a un grupo de abejas. Ese mundo material no deja espacio a nada esencialmente inmaterial. Toda la materia es contigua, explica Bordeu a Lespinasse, y está conectada a todo lo demás como los hilos de una telaraña. Nada existe por sí solo; todo es parte del mundo material y está sujeto a la ley de la necesidad, del devenir y el morir.

El doctor Bordeu afirma que no hay una gran diferencia entre la materia viva y la materia muerta; «una convierte la carne en mármol y la otra el mármol en carne».^[22] La vida es movimiento, dice el médico, haciéndose eco de la definición de D'Holbach. La muerte es inerte y sólo otra cosa puede moverla. No obstante, las partículas individuales de la materia pueden salvar la brecha entre ambas. El mármol de la estatua puede molerse y fertilizar plantas, que luego alguien come, y así se convierte en tejido vivo, en materia pensante y con sensaciones. Los seres humanos no son más que un modo particular de organización adoptado temporalmente por las moléculas, es decir, son parte de una

cadena infinita del ser: «¿Quién sabe qué especies animales nos han precedido? ¿Quién sabe qué especies sucederán a la nuestra? Todo cambia, todo pasa, y lo único constante es la totalidad. El mundo empieza y termina sin cesar, cada momento es su comienzo y su final.»^[23]

La vida es un fenómeno material, una propiedad de la materia, que incluso crea personalidad y pensamiento, sostiene Bordeu, citando profusamente estudios contemporáneos sobre personas que padecieron un daño cerebral y perdieron la facultad de reflexionar, la memoria y otras facultades. Las partículas infinitamente pequeñas que forman un cuerpo viviente siguen un principio organizador para ordenarse en órganos e individuos completos. Y, sin embargo, cada una de esas partículas tiene su propia finalidad y su propia dirección, y «si bien sólo hay una conciencia, hay infinidad de voluntades»,^[24] igual que en un enjambre de abejas, donde los insectos conservan su sensación individual de dolor o de hambre a la vez que obedecen a una organización común.

Hablando por boca de Bordeu, Diderot se acerca todo lo posible a una base natural del conflicto interior: la mente puede querer una cosa, pero el cuerpo, la parte no racional del yo, puede pedir otra completamente distinta. Las partes individuales del cuerpo reclaman su lugar en la vida, según comprende Julie de Lespinasse: «El aislamiento de algunas partes, ¿no crearía hombres distintos? El cerebro, el corazón, el pecho, los pies, las manos, los testículos. [...] ¡Oh! ¡Cómo simplifica eso la moral!»^[25] ¿Cómo actuarían un hombre cerebro, un hombre mano, un hombre testículo? Según las exigencias de los órganos dominantes, por supuesto. Pero, dado que en cada ser humano todos están mezclados, el individuo se ve empujado en direcciones distintas no a causa de una moral fallida, sino a causa de su base orgánica.

Tras demostrar la base biológica del comportamiento moral, Diderot va más lejos. Los defectos de nacimiento han puesto de manifiesto que cada característica de un organismo está programada por un «*filament*», y si en el haz de información ese filamento falta, el organismo resultante será deforme. Los filamentos que transportan esa información pueden ser diminutos, pero si resultan dañados, los resultados pueden ser devastadores. Al fin y al cabo, un animal sólo es «una máquina que avanza hacia su perfección mediante una infinidad de desarrollos sucesivos, una máquina cuya formación regular o irregular depende de un paquete de tejidos delgados, una especie de cuerda en la que no puede romperse ni siquiera el filamento más delgado, ni puede colocarse erróneamente o faltar sin serias consecuencias para el todo».^[26] Aquí hay un obvio paralelismo con los delgados filamentos del ADN, pero la concepción de la naturaleza de Diderot, asombrosamente moderna, también se expresa en la «infinidad de desarrollos sucesivos» por los cuales cada organismo se perfecciona a sí mismo. Junto con la «supervivencia de las especies», que Diderot mencionó a Sophie Volland en su carta de 1762, tenemos un mecanismo natural de gran poder del que el filósofo pudo enterarse durante sus discusiones con el gran zoólogo Buffon en los primeros años del salón de D'Holbach: evolución *avant la lettre*.

En *El sueño de D'Alembert*, el médico es consciente de que un solo filamento no puede explicar la herencia. Puesto que unos padres deformes no siempre engendran niños con malformaciones, Diderot conjetura que deben combinarse dos series de filamentos para formar un nuevo individuo y determinar sus características: «Como usted sabe, para hacer un niño se necesitan dos personas. Es posible que uno de los agentes repare el vicio del otro, y que el tejido defectuoso no vuelva a nacer hasta el momento en que el retoño de una raza monstruosa predomine y dicte la formación del tejido.» Las variaciones del grupo de fila-

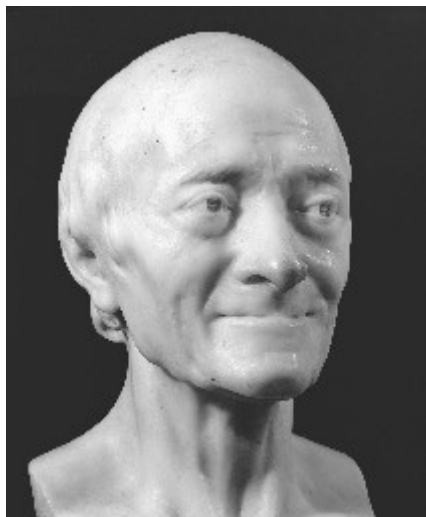
mentos dentro de una especie forman las variedades monstruosas de dicha especie.

Cuando Julie de Lespinasse pregunta al médico por qué ella no puede percibir los nexos causales entre todas las cosas del universo, el doctor Bordeu contesta que las distancias y la mera multitud de estímulos son demasiado grandes para que llegue alguna señal. Lespinasse responde que es una pena que no pueda percibir la continuidad del universo. Cierto, reconoce Bordeu, pero eso significaría ser Dios, estar conectado con las vibraciones de cada átomo como una araña sentada en el centro de una tela gigantesca; algo imposible, sostiene el doctor, porque en un universo material Dios mismo «sería materia, parte del universo, y estaría sujeto a vicisitudes; envejecería y moriría». Dios es una extrapolación lógica de nuestro impulso a identificar razones y causas, la idea del conocimiento perfecto, pero no puede existir. En esta relectura radical del Dios de Spinoza, Diderot da el paso que el pensador del siglo XVII se negó a dar: si Dios es una mera necesidad, el curso legítimo de la naturaleza, entonces el concepto mismo se vuelve sencillamente superfluo. Lo que queda es la necesidad misma, que gobierna inexorablemente el mundo, pero que nadie puede comprender plenamente.

En sus obras literarias, Diderot llegó a construir un universo materialista, evolucionista incluso, igual que D'Holbach en sus obras filosóficas. Juntos, los dos hombres forjaron una visión coherente y convincente del mundo y del lugar que los seres humanos podían tener en él. Esa intransigente visión empírica no dejaba lugar a la especulación metafísica o a la intervención divina, y ésa habría sido una razón suficiente para la persecución y el arresto, por no hablar del odio de los funcionarios eclesiásticos y los escritorzueros que éstos utilizaban para desacreditar a los radicales. No obstante, lo que empeoraba muchísimo más las cosas

era el hecho de que obras como *El cristianismo desenmascarado* fuesen un ataque directo y violento al propio cristianismo.

En una carta a Voltaire, Diderot caracterizó alegremente al anónimo autor del libro —cuya identidad, de manera hartamente reveladora, decidió no confirmar a su corresponsal— como a un hombre muy valiente y, a la vez, sucesor natural del maestro *philosophe*: «Es un hombre que ha cogido la antorcha de sus manos, que ha entrado orgulloso en el edificio de paja [de la Iglesia] y ha prendido fuego a todos sus rincones.»^[27]



El viejo brujo. Observándolo todo desde su exilio en Suiza, Voltaire felicitó a Diderot a su salida de la cárcel, pero se volvió cada vez más crítico de los puntos de vista ateos del que fue su protegido. Busto en mármol de Jean-Antoine Houdon, 1778.

(Erich Lessing / Art Resource, Nueva York.)

Desde el punto de vista de Diderot, eso pudo ser cierto, pero también coincidía con los peores temores de Voltaire. Aislado en su exilio suizo, pero tan bien informado por sus corresponsales de París que podría haber asistido personalmente al salón más importante de la ciudad, Voltaire empezaba a preocuparse por su preeminencia entre los pensadores ilustrados.

El salón de D'Holbach parecía estar fuera del alcance de la influencia de Voltaire. Ninguno de los invitados habituales de la

rue Royale había respondido positivamente a sus propuestas. Diderot siempre había sido cortés con él, efusivo incluso en sus elogios, y rápido contestando las cartas, pero nunca había visitado al gran hombre, y para la *Encyclopédie* sólo le había encargado artículos sobre temas de poca importancia, indicio de que no confiaba plenamente en él. Tampoco D'Holbach había viajado nunca a la casa de Voltaire, como tampoco lo habían hecho otras lumbreras menores, como Marmontel o el *abbé* Raynal. Sólo Jean d'Alembert, ingenuo en lo que a política se refiere, enciclopedista destacado, pero ya no miembro del salón de D'Holbach, estaba en contacto regular con el maestro. Desde su posición estratégica en las estribaciones de los Alpes, Voltaire comenzó a temer que finalmente pudiera correr el peligro de que lo hicieran a un lado, eclipsado por un grupo de pensadores más jóvenes y más radicales.

Si bien era imposible que repudiara a los editores de la *Encyclopédie* y lo que representaban, Voltaire no tardó en darse cuenta de que no se lo podía asociar a una obra como *El cristianismo desenmascarado*, y cuando algunos sugirieron que él podía ser el autor anónimo, protestó y avisó de que ese libro peligroso no era suyo. Además, dijo que estaba pésimamente escrito, que no tenía su elegancia de estilo y, más importante aún, que era totalmente opuesto a sus principios. «Ese libro conduce al ateísmo», escribió a un amigo, «cosa que desprecio. Siempre he considerado el ateísmo como la mayor confusión de la razón, porque tan ridículo es decir que el orden del mundo no demuestra la existencia de un artesano supremo como impertinente afirmar que un reloj no demuestra la existencia de un relojero. Desapruebo ese libro como ciudadano porque el autor parece demasiado enemigo de los poderes [terrenales y espirituales]. La gente que piensa como él nunca creará otra cosa que anarquía.»^[28]

En su ejemplar, conservado hoy en el British Museum, Voltaire garabateó furiosos comentarios en los márgenes. Como políti-

co y empresario que era, sabía que era inútil adoptar una postura tan marcada contra los grandes poderes.

Aunque no se publicó hasta una década más tarde, *El cristianismo desenmascarado* ofrece una buena impresión de los debates que tuvieron lugar cuando el salón de D'Holbach revivió a mediados de la década de 1750. Tras enterrar a su primera mujer en 1754, el barón, destrozado, pasó varios meses viajando e intentando olvidar. Tras ese periodo de duelo, decidió volver a casarse casi de un día para el otro. La mujer elegida fue Charlotte-Susanne d'Aine, la hermanastra de la difunta, una elección sumamente sensata, pues permitía conservar dentro de la familia gran parte del patrimonio, aunque por lo visto fue mucho más que eso: el barón y Susanne vivieron felizmente casados más de treinta años. Al principio, los estrechos lazos familiares entre los contrayentes causaron problemas administrativos, y un procedimiento que ni siquiera un ateo podía evitar. A D'Holbach lo obligaron a obtener la dispensa papal para casarse. Someterse a la autoridad de la Iglesia iba contra sus principios personales, pero el barón nunca había creído en la necesidad de obligar a los demás a vivir de acuerdo con sus ideas.

Tras pasar varios meses en suspenso, la «coterie», la camarilla de D'Holbach, como llamaba ahora Rousseau al grupo formado por sus antiguos amigos, reinició sus encuentros y sus debates regulares de los jueves y los domingos. «Llueven bombas sobre la casa del Señor»,^[29] había escrito Diderot a Sophie Volland, con no disimulada satisfacción, cuando salió al mercado una nueva tanda de panfletos ateos, y tenía razón. En la rue Royale se atacaban todas las formas de creencias religiosas. Por primera vez desde la antigua Roma, se formulaba una sólida alternativa filosófica a la religión, y lo hacía un grupo de personas que debatía sus ideas, las aplicaba a todos los aspectos de la vida y publicaba los

resultados. Antes se habían oído voces aisladas, y los amigos que se sentaban a la mesa de D'Holbach se inspiraban mutuamente en sus obras aun cuando a veces les costara admitirlo, pero en la Europa cristiana nunca se había conocido un debate tan abierto, tan intransigente y de tan gran alcance como las discusiones que se mantenían muchos jueves y domingos en la casa de la rue Royale.

No obstante, el espíritu opositor que animaba al grupo sólo era un comienzo. Los filósofos de la rue Royale tuvieron el coraje de rechazar su herencia intelectual en favor de otra visión del mundo; mostraron su resolución a arriesgar su modo de ganarse la vida y, posiblemente, también la vida, haciendo todo lo posible para que se los oyera; derribaron el dogma de la Iglesia y la moral de la cristiandad. Ahora podían construir un futuro mejor sobre las ruinas del pasado.

7. SÓLO EL HOMBRE MALO VIVE SOLO

Durante la segunda mitad de la década de 1750, el salón de D'Holbach y sus miembros se vieron afectados por una serie de crisis, tanto personales como profesionales. Todo comenzó en 1754, cuando Basile-Geneviève, la mujer del barón y gentil anfitriona de la rue Royale, murió de parto, dejando a su marido viudo y desconsolado. El barón ya no disfrutaba de su trabajo, y tampoco del salón y de la vida, y su estado era tan grave que Grimm decidió llevar a su amigo a un largo viaje por las provincias francesas, para distraerlo. Los dos hombres partieron, y las reuniones en la casa del barón se suspendieron durante varios meses mientras él viajaba por el campo en busca de consuelo.

Diderot se retiró a trabajar en la *Encyclopédie*. El trabajo avanzaba rápido, atraía la atención internacional y se vendía cada vez mejor. Del cuarto volumen, que apareció en octubre, se imprimieron tres mil ejemplares, una tirada enorme para los estándares de la época. Tras la publicación, el editor, extenuado, se tomó dos meses para visitar a su familia en Langres, en parte para arreglar las relaciones con Diderot padre, que no había aprobado su matrimonio. Al regresar a París, la familia Diderot se mudó a un apartamento más amplio en la rue Taranne (hoy sobre el bulevar Saint-Germain), que ofrecía más espacio para el trabajo en la enciclopedia, para el que se necesitaban cientos de libros de consulta, un gran volumen de correspondencia y frecuentes visitas de copistas y redactores.

El siguiente episodio traumático afectó a los principales miembros del salón y dio inicio a una época de frustración e histrionismo. La tempestad terminó desencadenando un escándalo literario internacional de envergadura: la ruptura entre los dos viejos amigos Diderot y Rousseau, o, más bien, entre Rousseau y el resto del mundo. El carácter de ese distanciamiento progresivo pone de relieve diferencias no sólo personales, sino también filosóficas, entre dos hombres que una vez habían sido inseparables y fuente de inspiración mutua para sus obras.

Desde que Rousseau se había instalado en su retiro de La Chevrette, la finca de Louise d'Épinay, empezó a sentirse cada vez más ignorado y marginado por los miembros del salón de D'Holbach, a los que ya no veía a diario y que, según él, lo trataban con creciente condescendencia. A Diderot, editor principal de la *Encyclopédie*, se lo empezaba a conocer en toda Europa, mientras que, a pesar de tener un papel en el éxito de la empresa por sus muchas contribuciones sobre música, Jean-Jacques sentía que no obtenía el reconocimiento que merecía. Comenzó a sospechar que los amigos y conocidos que rodeaban a los enciclopedistas lo trataban mal, especialmente los invitados habituales al salón del barón d'Holbach.

Antes de abandonar París, cuando «aún no se había vuelto salvaje, sino que era un hombre tranquilo y respetuoso»,^[1] como lo expresó André Marmontel, Jean-Jacques ya se había sentido acosado por sentimientos de inferioridad y de orgullo herido. Experimentaba la angustia que sienten muchas personas talentosas, pero tímidas, cuando se hallan entre amigos bulliciosos e inteligentes, especialmente de sexo masculino: aunque tuviera algo que decir, aunque supiera más que los demás, era incapaz de hacerse oír. Pensaba que se reirían de sus ideas, que las desestimarían.

Rousseau no se sentía cómodo en esas largas veladas, y hasta cierto punto debió de sentirse inferior a muchos de los invita-

dos: no tenía una formación filosófica formal, sabía poco latín, y nada de griego. Era un aprendiz de grabador reconvertido en filósofo diletante y vivía rodeado por algunas de las mentes más lúcidas y más cultas de su siglo, por autores destacados, científicos y artistas; su mediocridad como músico, su nada sólido conocimiento de la literatura antigua y su (en el mejor de los casos) conocimiento ecléctico de la vida literaria contemporánea debieron de ser más que evidentes.

En una palabra, Rousseau se sentía eclipsado y no reconocido. Denis Diderot, su Denis, ya no era suyo; ahora era el sol alrededor del cual giraban todos los demás planetas inteligentes por encima de los platos y las copas vacías y vueltas a llenar. Jean-Jacques Rousseau ya no tenía un papel protagonista: Diderot era el alma indiscutida de todos los debates; D'Holbach, el anfitrión cortés, pero calladamente autoritario, cuyos conocimientos científicos nadie superaba, y una plétora de invitados brillantes y visitantes extranjeros que ocupaban temporalmente el centro de atención.

Reacio a reconocer que era su propia disposición lo que frustraba su determinación a brillar y a ser objeto de admiración, era rápido a la hora de encontrar otros culpables. Como señaló, en un tono algo esnob, en las *Confesiones*, D'Holbach era «un advenedizo», un nuevo rico y, obviamente, demasiado mediocre para reconocer el genio de Rousseau; y su viejo amigo Diderot, posiblemente demasiado cruel para compartir el primer plano con otro. No obstante, el verdadero genio maligno, el manipulador que se dedicaba a destruir su reputación, era Wilhelm Melchior Grimm, el director de *Correspondance littéraire*, un antiguo amigo con el que había disfrutado cantando arias italianas acompañadas al arpa, pero ahora transformado en un político amenazante y manipulador. Es posible que Rousseau conociera el carácter de Grimm mejor de lo que lo conoció Diderot hasta el final de su vida —de hecho, Grimm era un hombre más ambicioso, más ob-

sesionado por conseguir grandes nombres y títulos, y más manipulador de lo que Diderot creía—, pero las conclusiones que sacó Rousseau estaban muy lejos de la realidad.

Con cada día que pasaba se convencía más y más de que era víctima de una siniestra conspiración ideada por sus amigos de antes, celosos ahora de su talento y su éxito. Encabezados e incitados por el diabólico Grimm, querían desestabilizarlo, dejarlo sin fuerzas, divulgar rumores acerca de su persona, provocar su caída. Sus sospechas se hicieron más intensas y se transformaron en una sensación de ser excluido y ridiculizado sistemáticamente por sus antiguos amigos, como más tarde escribió en las *Confesiones*: «Cuando yo aparecía, la conversación dejaba de ser general. La gente se apiñaba formando pequeños grupos y se susurraba cosas al oído mientras yo permanecía solo y sin saber con quién hablar. Soporté largo tiempo ese vergonzoso modo de hacerme el vacío; y solamente porque Madame D'Holbach era realmente afectuosa y cordial, y siempre me recibía con los brazos abiertos, aguanté el humor grosero y a su insufrible marido mientras pude.»^[2]

No cabe duda de que la paranoia de Rousseau se debía, parcialmente al menos, al hecho de que su amistad con Diderot había perdido parte de su intensidad. Jean-Jacques era un hombre difícil de tratar, y desde la perspectiva de los hombres y mujeres que habían sido sus amigos durante años, se había vuelto cada vez más susceptible e impredecible, y se ofendía fácilmente. Con el gesto grandilocuente de un hombre que busca inspiración y huye del pozo negro moral en que todos vivían, él mismo se había apartado de esa compañía. Además, Grimm no sólo era el principal publicista de los enciclopedistas y sus ideas; también había llegado a ser íntimo amigo de Diderot, lo cual amenazaba con eclipsar a Rousseau en el preciso momento en que una asociación con el filósofo ya era, más que sólo un placer, una baza.

Un incidente ocurrido en el salón de D'Holbach amargó especialmente a Rousseau. A Diderot lo venía incordiando un clérigo rural, un tal *abbé* Petit, hombre con ambiciones literarias, que pidió al *philosophe* que leyera uno de sus poemas, una composición de setecientas estrofas. No queriendo ser descortés, pero tampoco tener que vérselas con un poema interminable y mediocre, Diderot intentó ganar un poco de tiempo sugiriéndole al párroco que escribiera una pieza dramática. El enciclopedista subestimó la capacidad de trabajo del clérigo, que no tardó en volver con una obra de teatro. Por su parte, Diderot advirtió enseguida que la obra era un auténtico pestiño, y sugirió, con algo más que un toque de malicia, que fuese el orgulloso autor quien leyera la obra a los invitados.

Lo que comenzó como una broma tirando a cruel pronto se convirtió en una escena desagradable. Petit tomó el sarcasmo por admiración y procedió a declamar sus ripios delante de D'Holbach, Diderot, Marmontel, Raynal, Rousseau y otros. La mayoría de los presentes intentó reprimir las sonrisas burlonas y las risitas ahogadas mientras miraban al entusiasmado *abbé*, que hacía el ridículo sin saberlo. Rousseau, indignado, le arrebató el manuscrito al asombrado escritor, lo tiró al suelo y gritó: «Su obra no vale nada. [...] Todos estos caballeros están riéndose de usted. ¡Váyase de aquí! ¡Vuelva a ocuparse de sus deberes de párroco en el campo!» Él y el *abbé* casi llegaron a las manos, y al final Rousseau se marchó furioso de casa del barón.

La amistad entre Rousseau y sus antiguos compañeros de viaje se vio seriamente comprometida, y cuando, varios años después, D'Holbach contó lo ocurrido a un conocido, comentó que la rabia de Rousseau «nunca ha cesado». Ahora también el barón pasó a ser objeto del odio de Rousseau, y no pudo hacer nada para aplacar su ira irracional. Orgulloso, pero sin recursos, Rousseau una vez había afirmado que, sin bien estaba obligado a beber vinos locales, los finos burdeos eran lo único que su estómago y su

frágil constitución aceptaban. El barón, muy discretamente, hizo enviar a su amigo cincuenta botellas de clarete, pero lo que recibió a cambio fue otra rabieta de primer orden. El sensible genio afirmó que el hombre rico se burlaba de su pobreza.

Durante un tiempo, tanto Denis como Jean-Jacques intentaron revivir lo que quedaba de su amistad. Querían encontrarse, pero Diderot decía estar demasiado ocupado con sus trabajos editoriales para hacer a pie el viaje de quince kilómetros (no podía permitirse un coche), lo cual probablemente era cierto, y Rousseau siguió insistiendo en que no volvería a pisar la malvada capital. Pronto los reproches se hicieron explícitos, pues Rousseau empezó a enviar cada vez más cartas hostiles a Diderot, acusándolo de ser un mal amigo. Lo atacaba porque no iba a visitarlo en su exilio como una vez él había visitado a su amigo Denis en Vincennes.

Sin poder liberarse del cotidiano y pesado trabajo de escribir, revisar, supervisar a los cajistas y a los grabadores, y tratar con los vendedores de libros, Diderot no tomaba en serio esas acusaciones y contestaba en tono desenfadado. No conseguía imaginar que de verdad se esperase de él que viajase hasta Montmorency sólo para satisfacer el capricho de su temperamental amigo, y sin darle mayor importancia al asunto sugirió que Rousseau fuese a París y se alojara en su casa, donde tendrían tiempo para hablar sobre un manuscrito reciente, prepararlo para la imprenta y cenar juntos, no en el salón de D'Holbach, sino en Saint-Denis.

A medida que la frustración de Rousseau aumentaba, Diderot empezó a cansarse del juego de enviarse cartas y recriminaciones implícitas. No sin sarcasmo, escribió expresando su satisfacción de que a Rousseau le hubiese gustado su obra *El hijo natural* (*Le*

Fils naturel), que se representaba en esos días. De hecho, su amigo se sentía profundamente herido a causa de unas líneas de los diálogos que, suponía —y con razón—, iban dirigidas a él. Diderot, el más sociable de los pensadores, hizo que un personaje dijese a otro, un consumado filósofo, en un ataque de exasperación: «Has recibido los dones que más escasean y tienes que dar cuenta de ellos ante la sociedad. [...] ¡Tú, renunciar a la sociedad! ¡Hago un llamamiento a tu corazón! ¡Pregúntale y te dirá que un hombre bueno es sociable y que sólo el hombre malo vive solo!»^[3]

El ermitaño no necesitaba que nadie le dijese quién era el destinatario de ese comentario, y ardió de rabia al ver que su amigo lo llamaba «malo». Es de suponer que quería que Diderot peregrinase hasta su retiro para disculparse. Por lo tanto, respondió con vehemencia a la sugerencia de que fuese a la capital a visitar a Denis: «No quiero volver nunca a París. No iré nunca a esa ciudad. ¡Esta vez estoy decidido!», le espetó, acusándolo una vez más de no estar dispuesto a hacer el menor esfuerzo por él. Diderot le respondió lacónicamente, y admitió lo siguiente: «Es cierto que hace quince años no tenía ni mujer ni hijos, ni criados ni dinero [y podía disponer libremente de mi tiempo] y que ahora mi vida está llena de engorros y preocupaciones y ni siquiera puedo tomarme unas horas de felicidad y descanso. Mis amigos se ríen de eso o me insultan, según su carácter.»^[4] Así y todo, prometió a Rousseau que iría a verlo, a pie: «Mi fortuna no me permite desplazarme de otra manera.»

Según parece, a Rousseau lo enfureció aún más esta respuesta que las anteriores, porque fue Madame D'Épinay la que ahora escribió a Diderot para intentar convencerlo de que no fuese, señalando que no se ganaría nada con la visita y que el viaje le llevaría tres horas de ida y otras tres de vuelta. De pronto, Denis se sintió lo bastante preocupado para escribir otra nota en la que imploraba a su amigo que entrase en razón y recordase quiénes

eran sus verdaderos amigos, una súplica que concluía con una acusación: «¡Oh, Rousseau! Te estás volviendo un villano, injusto, cruel, feroz, y lloro de dolor por ello [...] pero me temo que para ti nuestros lazos más estrechos se han convertido en algo totalmente indiferente.»^[5]

De hecho, los sentimientos de Rousseau por Diderot, más que indiferentes, se habían convertido en sospecha psicológica y en indignación siempre a punto de estallar, y escogió un aislamiento hostil de sus antiguos amigos, cuya pasión por la cultura, el debate y el conocimiento parecía expresar sus ideas más pesimistas acerca de la corrupción intrínseca de la sociedad. Rousseau había llegado a convencerse de que los males del mundo — la maldad, la crueldad, la codicia, la mendacidad y el libertinaje — procedían de las convenciones de la sociedad, que alienaban a las personas del estado de gracia y las hacían sordas a la voz de la naturaleza.

La misma voz de la naturaleza también llamaba a Jean-Jacques para que se apartase de su amante, Thérèse, y se acercase a la elegante condesa de Houdetot, cuñada de Madame D'Épinay. En realidad, Rousseau ya llevaba un tiempo admirando a la condesa desde lejos, y quería estar más cerca de ella y tener más oportunidades de verla. Ahora, en 1757, planificaba sus paseos por el parque para coincidir con ella cuando salía a montar a caballo; le escribía notas, y suspiraba por la condesa en soledad. Pero la amazona Sophie d'Houdetot —irresistible para Jean-Jacques con su sombrero de ala ancha y sus pantalones de montar (una licencia escandalosa en la época)— ya tenía un amante, el marqués de Saint-Lambert, oficial, poeta e invitado habitual en el salón de D'Holbach. A Sophie no le interesaban los lances de Rousseau, lo cual para él era una prueba de que los miembros de la camarilla de D'Holbach ya habían ensuciado su nombre.

Si las ambiciones románticas de Rousseau siguieron sin verse satisfechas, sus apañes domésticos con Thérèse eran muy satis-

factorios, como relató orgulloso en las *Confesiones*: «A mi tercer hijo [...] lo llevaron al hospicio, como a los dos primeros, y con los dos siguientes hicieron lo mismo, pues he tenido cinco hijos en total. Esta solución me parecía tan buena, razonable y legítima, que, si bien no alardeé públicamente de ello, el motivo por el que me contuve fue únicamente la consideración que me merece la madre. No obstante, se lo mencioné a todos a los que les había contado acerca de nuestra relación, a Diderot, a Grimm.»^[6]

Esa falta de interés por su amante, cinco veces embarazada y otras tantas privada de sus criaturas, sugiere que Thérèse debía de sentir algo muy distinto en lo relativo a esa solución que tanto satisfacía a Rousseau. Pero las necesidades del filósofo estaban por encima de todo. Necesitaba silencio en casa. Al fin y al cabo, estaba trabajando en su novela *Emilio*, que, por increíble que parezca, trata sobre la educación de un niño. Para Diderot, cuya hija Angélique era su orgullo y su alegría, que su antiguo amigo rechazara a sus hijos debió de parecerle puro egoísmo, y pudo muy bien haber desempeñado un papel en el alejamiento mutuo de ambos.

En la relativa calma de una casa en la que no había niños que berreasen, y rodeado de un parque, Rousseau vivió una racha de energía creativa y escribió tres obras en rápida sucesión: las novelas *Julia o la Nueva Eloísa* y *Emilio*, así como su gran ensayo filosófico, *El contrato social*.

A medida que crecía rápidamente la reputación de Rousseau, su agitación interior continuaba. El encaprichamiento con Sophie d'Houdetot ya rozaba el paroxismo, y el escritor y filósofo era capaz de esperarla en el parque cuando ella lo atravesaba a caballo, para implorarle que aceptase ser su amante. La joven siguió ignorando esas proposiciones. Su amante, el marqués de Saint-Lambert, se encontraba por entonces en el frente, sirviendo como oficial en la malograda campaña francesa de la Guerra de los Siete Años (igual que Friedrich Melchior Grimm).

Rousseau no sabía muy bien qué hacer. Pese a todos sus esfuerzos, no había conseguido el favor de Sophie, pero la atención que le había prestado no pasó inadvertida en los círculos literarios de la capital. Era inevitable que circularan rumores sobre una presunta relación entre Jean-Jacques y la bella Sophie, y los cotilleos difícilmente serían favorables para su reputación de filósofo virtuoso. Finalmente, Diderot logró convencerlo para que fuese a París y pasara unos días en su casa. Rousseau le pidió consejo a su amigo. Como cabía esperar por su carácter, Diderot le aconsejó que fuese sincero en lo relativo a sus sentimientos y que escribiera al marqués de Saint-Lambert antes de que recibiese noticias suyas por otras vías. Jean-Jacques prometió seguir el consejo y regresó a Montmorency. En efecto, le escribió al marqués, pero no para confesarle su amor; lo que hizo fue reprocharle que la condesa se comportase con él de un modo inexplicablemente frío y le pidió que dijese algunas palabras en su favor.

Lo que ocurrió después no está muy claro, pues las versiones fragmentarias de Diderot, Louise d'Épinay y Rousseau varían mucho. Al parecer, Denis, sabiendo que se había escrito una carta, y creyendo que las cosas ya estaban claras, hizo un comentario más revelador de lo que él hubiese querido, y Jean-Jacques se lanzó de inmediato a la caza del traidor que había ensuciado su reputación y su sagrado amor. Y sus sospechas recayeron nada menos que en su anfitriona. Rousseau creyó que Louise, separada de Grimm, su amante, un hombre que siempre había ansiado su caída, no podía soportar que hubiese personas más felices que ella, y que lo había espiado para sabotear su felicidad. Furioso, fue a verla a su casa y le montó una escena.

Louise se quedó atónita. Había ofrecido su hospitalidad a ese hombre, lo había acogido en su casa y en su mesa, había soportado sus diatribas, sus aires de superioridad moral y su exagerada opinión de sí mismo («es pobre como Job, pero su vanidad vale

por cuatro», había comentado ásperamente un conocido cuando vio por primera vez a Rousseau), y todo para que un hombre en el que había confiado la acusara de la conducta más rastrera y de los celos más bajos. Cuando Jean-Jacques finalmente entró en razón, se sintió abrumado por la culpa y se arrodilló ante ella pidiéndole perdón, pero ya era tarde: la amistad estaba rota. Grimm tuvo una opinión muy aciaga del asunto: «Ya sabes que los locos son peligrosos», escribió a Louise desde el frente; «especialmente si uno los consiente como a veces has hecho con ese pobre diablo por culpa de la poco prudente lástima que sientes por su demencia.»^[7] Rousseau sacó sus propias conclusiones. Todo era culpa de Grimm, y decidió dejar de tratarse con él. En las *Confesiones* retrata a su amigo como a un mentiroso, un petimetre, un manipulador y, peor aún, un homosexual.

Todo este drama dejó a Jean-Jacques en una posición delicada. Para mantenerse y poder dormir bajo techo seguía dependiendo de la bondad de la amante de su peor enemigo, con la que estaba moralmente en deuda por su generosidad a toda prueba. Por supuesto, nada de eso le impidió seguir persiguiendo a la hermosa Sophie d'Houdetot, a la que dirigía cartas desbordantes de pasión. No obstante, sí le impidió acceder a la única petición que Louise d'Épinay le hizo mientras duró la amistad entre ambos. En octubre de 1757, Louise enfermó de una seria afección del pecho y creyó que sólo un médico, el doctor Théodore Troncin, de Ginebra, podía ayudarla. Grimm acababa de regresar del frente y tenía que ocuparse de su trabajo. ¿Quién mejor para acompañarla en el viaje que Rousseau, orgulloso ciudadano ginebrino? El viaje no sería muy largo, y para ella su compañía sería un gran consuelo.

Jean-Jacques pensó que su dignidad le impedía ser un mero compañero y guía de viajes. Sus amigos le suplicaron que reconsiderase su decisión, pero él se negó a cambiar de postura. Diderot le escribió cartas apremiantes, recordándole todo lo que le

debía a Louise. Rousseau contestaba enfurecido —de hecho, recordó que había temblado de furia cuando leyó la carta de Diderot, y hasta tal punto que le resultó casi imposible leerla hasta el final—. Pensaba que ya no cabía duda de que su antiguo amigo intentaba perjudicarlo y que se había aliado con sus enemigos. La magnitud de la conspiración contra él la demostraba el hecho de que nadie parecía reprochar a Grimm el no ofrecerse a acompañar a su amante, y por eso decidió escribirle una carta en la que esbozaba su idea de la relación con Louise. En lo que a él respectaba, no había nada por lo que debiera estar agradecido. «¿Qué ha hecho por mí Madame D'Épinay? Hizo construir una casa para mí en el refugio, y me convenció para que viviese allí. [...] ¿Y qué hecho yo por Madame D'Épinay? Cuando contemplaba la posibilidad de volver a mi ciudad natal, cuando deseaba tanto hacerlo, y debería haberlo hecho, ella removió cielo y tierra para retenerme aquí. Con sus súplicas, con sus intrigas incluso, venció mi prolongada resistencia.»^[8] De ese modo, razonaba Rousseau, había actuado en contra de sus preferencias y se sentía un prisionero en casa de D'Épinay. Un momento de debilidad y de indulgencia para con la voluntad de una mujer le había causado un sufrimiento incalculable. Su temporada como huésped en casa de Louise habían sido «dos años de esclavitud».

Profundamente decepcionada, Louise d'Épinay emprendió el viaje a Ginebra y le escribió a Rousseau: «Haces que sienta lástima de ti. Si estás cuerdo, tu conducta me horripila, por ti, porque no me parece franca. No es natural pasarse la vida sospechando e hiriendo a los amigos.»^[9] Jean-Jacques respondió con una misiva empapada en lágrimas calientes y fría superioridad moral, y una vez más decidió que había sido ella quien le había privado de su felicidad. Y decidió que, si quería vivir virtuosamente, tendría que dejar el refugio de La Chevrette. Declararía la guerra a toda la banda de hipócritas que una vez habían sido

sus compañeros y amigos de confianza. Si ellos habían elegido conspirar a sus espaldas, él los atacaría abiertamente.

Hay un segundo, y más profundo, nivel en el que esa interminable y monótona letanía de paranoia y sospecha expresa una distancia real y creciente entre Rousseau y sus amigos, un abismo filosófico que iba haciéndose demasiado ancho para poder salvarlo con palabras apaciguadoras.

La división que separaba a Rousseau de Diderot y D'Holbach se define mejor como una diferencia en la cantidad de valor filosófico y coherencia que cada uno de ellos demostraba tener a la hora de tratar cuestiones relacionadas con la fe. D'Holbach había aceptado, para sí mismo al menos, que no había ninguna posibilidad de ser filósofo y creer en Dios, una decisión que al principio pudo causarle una considerable agitación interna, como indica la anécdota de Diderot en la imprenta. Y el propio Diderot siempre sintió nostalgia de la fe de sus mayores, si bien comprendió que racionalmente era insostenible. Este conflicto entre la cabeza y el corazón, entre la convicción y el instinto, llegó a ser una de las principales fuentes de inspiración de su trabajo creativo, pero, como filósofo, Diderot siempre fue claro en lo relativo a sus principios ateos.

Rousseau, cuya propia relación con la religión era intensa, pero incómoda, posiblemente no podía suscribir esa abolición de la presencia divina, y mucho menos una que reconociera la dificultad emocional de ese paso intelectualmente necesario. De joven se había convertido al catolicismo —decisión hasta cierto punto oportunista—, y luego había vuelto al protestantismo, pero su verdadera lealtad no era para con una institución, sino para con sus propias necesidades y certezas emocionales. Rechazaba con vehemencia el ateísmo de sus amigos, no por un motivo racio-

nal, sino porque sería sencillamente demasiado espantoso tener que enfrentarse a un universo sin dios. «No, he sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra», escribió a Voltaire en 1756. «Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar de la inmortalidad del alma ni un solo momento; la siento, creo en ella, la quiero, la espero, y la defenderé hasta mi último aliento.»^[10] En esa lucha entre querer creer y ver la imposibilidad de proporcionar una base racional a la religión, Rousseau terminó en el lado opuesto a Voltaire y D'Holbach. Obedeció a su necesidad psicológica, no a su mente analítica.

El Dios de Rousseau era un Dios que tranquilizaba, nacido de la necesidad de creer, de tener un punto invariable de referencia existencial; el sueño imposible de la filosofía desde sus inicios. En la novela *Emilio*, el autor se mete dentro de la sotana de un cura de Saboya que explica su fe a los protagonistas. Había probado la filosofía, dice el sacerdote, pero «he cavilado [...] sobre el triste destino de los mortales, a la deriva en este mar de las opiniones humanas, sin brújula ni timón, y abandonados a sus pasiones tormentosas sin otro guía que un piloto inexperto que no sabe de dónde viene ni adónde va».^[11]

El sacerdote sostiene que sería imposible ser un radical escéptico, porque esa clase de duda es «demasiado violenta para el espíritu humano». En todo caso, los humanos no tenían nada que enseñarle: «Todos me parecen igual de orgullosos, autoritarios, dogmáticos. [...] Fanfarrones en el ataque, alfeñiques en la defensa. Si analizamos sus argumentos, todos son destructivos; si contamos sus voces, cada cual habla por sí mismo; sólo están de acuerdo en discutir entre sí. Escuchándolos no podría encontrar la manera de salir de mi incertidumbre.»^[12] Esta desagradable escena de cobardes e hipócritas que andan a la rebatiña por extraños «sistemas de fuerzas, cambio, destino, necesidad, átomos, un mundo viviente, materia animada y todas las variedades del materialismo», es la venganza de Rousseau contra el salón de

D'Holbach, un retrato sesgado y envenenado de los debates que se mantenían allí.

El cura saboyano y su autor no veían manera alguna de salir de la incerteza mediante la investigación metódica. En lugar de concluir que sencillamente esa manera no existe, Rousseau hace que su personaje concluya que la Verdad debe estar en alguna parte, que el mundo debe estar «gobernado por una voluntad sabia y potente». Así, después de un giro completo, llega a la concepción convencional cristiana de un Dios que «se oculta tanto de mis sentidos como de mi entendimiento», pero que existe «sólo por sí mismo», porque el cura sencillamente piensa que ha de hacerlo.

Ése era el verdadero abismo que se había abierto entre Rousseau y sus antiguos amigos. Como él mismo reconoció con franqueza, pensaba que simplemente no conseguía hacer frente al universo materialista que sus amigos elaboraban en sus discusiones y escritos. Una vida vivida sin significado trascendente, sin esperanza de redención, era sencillamente una posibilidad demasiado sombría para él. Para Diderot y D'Holbach, la negativa de Rousseau a seguir a la razón debió de parecerles cobardía. Para él, en cambio, un hombre necesitado de tranquilidad espiritual, ese mundo sin Dios representaba una auténtica amenaza, y le ofendía que sus amigos atacasen lo más importante para él: su fe instintiva e irreflexiva.

Esa necesidad de fe había convertido a Rousseau en un enemigo de la Ilustración radical, y él estaba decidido a librar esa batalla públicamente. Su primera volea no pudo llegar en peor momento para Diderot. Amante del teatro desde siempre, Diderot había escrito una obra titulada *El hijo natural*, que en 1757 se representó, en privado y con poco éxito, en el teatro del duque de

Ayen en Saint-Germain-en-Laye, cerca de la capital. La pieza fue un fracaso no por culpa del autor, sino porque Diderot se había esforzado demasiado. En su primer intento escénico, el teatrero Diderot había sobrecargado los diálogos con demasiado peso filosófico y ambiciones formales. Y fracasó porque la pieza era demasiado importante para él. Jean-Jacques decidió que ése era el momento oportuno para atacarlo. Como él mismo había escrito varias obras y una ópera ligera, olvidable, pero muy exitosa, publicó un panfleto en forma de carta abierta a Jean d'Alembert, en el que calificaba todos los dramas y las comedias de vehículos para la corrupción de los espíritus inocentes.

No todas las diversiones en sí mismas son malas, escribió Rousseau, «en la medida en que son necesarias», pero la diversión innecesaria puede hacer un daño terrible a las personas, cuya vida es demasiado corta para dedicarla a diversiones frívolas. Después de todo, la gente tiene que trabajar, y deberes cívicos con los que cumplir. Pero el teatro es peor que otros entretenimientos porque moralmente está corrompido hasta la médula. Sin mencionar nombres, Rousseau se centra luego en una idea propuesta a menudo por Diderot, a saber, que el impacto emocional de una pieza teatral puede producir en el público una empatía lo bastante fuerte para cambiar sus opiniones y, de ese modo, la sociedad. «Cuán pueriles y absurdas son esas intenciones», suspiraba Rousseau en un punzante ataque en la dirección de Diderot. En cambio, el público establece una estricta división entre los hechos y la ficción, y sólo se identifica con los personajes virtuosos, pues «el rostro feo no le parece feo al que lo lleva». Las visitas al teatro no producen una mejora moral, sino agitaciones emocionales autosatisfechas.

Es difícil no pensar que Rousseau se hace el santurrón, el reaccionario mojigato, sólo para fastidiar a sus amigos. Sólo hay una cosa peor que las emociones de la tragedia, a saber, las verdaderas emociones de la comedia, y señala a Molière como ejemplo de

pecador: «¡Mirad cómo [...] ese hombre trastorna el orden social; cuán escandalosamente pone patas arriba las reglas más sagradas en las que dicho orden se funda; cómo se burla de los venerables derechos de los padres sobre los hijos, de los hombres sobre las mujeres y de los amos sobre los sirvientes!»^[13] Y prosigue en la misma vena, criticando a los actores por la vida inmoral que llevan, capaz de contaminar al resto de la sociedad.

El hecho mismo de que esta carta estuviese dirigida a D'Alembert fue un insulto calculado a los enciclopedistas y sus amigos, pues el matemático acababa de cometer un error que casi había arruinado a la *Encyclopédie* y había puesto en peligro a todos los relacionados con la obra. Jactancioso y satisfecho de sí mismo, había hecho la peregrinación para ver a Voltaire en el exilio dorado de su finca. Allí, el anciano convenció a su amigo para que escribiera una entrada importante sobre la ciudad de Ginebra para el siguiente volumen de la *Encyclopédie*. Voltaire sugirió a D'Alembert que aprovecharse la oportunidad para decir un par de verdades sobre la ciudad-república. Y, sin que nadie sospechara nada, D'Alembert acababa de hacer exactamente eso, un intrincado artículo con una serie de comentarios algo esnobs sobre el hecho de que la música coral que se cantaba en la iglesia era mala, y la letra aún peor, de que los ciudadanos eran unos mojigatos que no permitían las representaciones teatrales dentro de los muros de la ciudad, y de que las doctrinas teológicas del clero calvinista no soportaban el análisis.

Cuando en 1757 se publicó el séptimo volumen de la *Encyclopédie*, Ginebra protestó. Se canjearon furiosas notas diplomáticas y las acusaciones se trataron como una cuestión de Estado, un insulto oficial. Los numerosos enemigos de Diderot y de su empresa enciclopédica habían esperado exactamente esa ocasión, y la presión no tardó en aumentar. Los miembros del *Parlement* de París, jansenistas devotos en su mayor parte, quisieron expulsar de la ciudad a los herejes, hacerlos encarcelar o, como mínimo,

detener la publicación de nuevos volúmenes. «Hasta ahora el infierno ha escupido su veneno gota a gota», bramó en la cámara Omer Joly de Fleury, el poderoso ministro de Justicia, sugiriendo que había que terminar con la *Encyclopédie* y su ponzoña atea. Pero los jesuitas, el segundo grupo católico en importancia, tenían otros planes: querían incautarse de los manuscritos para continuar ellos mismos con la *Encyclopédie*, pues llevaban tiempo sintiendo celos del proyecto, en competencia directa con su propia enciclopedia, el *Dictionnaire de Trevoux*. Se formaron facciones, se mantuvieron largos y acalorados debates en el *Parlement*, y se pidió el arresto de Diderot.

Los corresponsales de Voltaire en París lo mantuvieron en todo momento al corriente del giro de los acontecimientos. Casi se podía oír cómo el gran ilustrado se frotaba las manos. Al principio tal vez forzó al crédulo D'Alembert a cometer esa travesura sólo porque le molestaba que sus propias obras de teatro no se representaran en Ginebra a causa de las estrictas leyes calvinistas por las que se regía la ciudad. Avergonzar a Ginebra para que acabara con esa política habría sido muy conveniente y, probablemente, muy lucrativo.

Sin embargo, de repente ocurrió algo mucho mejor: Diderot, que había comenzado a desafiar la posición de Voltaire como principal representante de la opinión ilustrada en Europa, se vio metido en líos de la noche a la mañana. En el futuro tendría que ser más prudente con sus ampulosas declaraciones y sus libros atrevidos, y esa cautela forzada podía ser suficiente para neutralizarlo como amenaza al trono que ocupaba Voltaire.

El patriarca aprovechó la situación al máximo, moviendo los hilos desde su estudio en un flujo constante de cartas. A D'Alembert le escribió diciéndole: «Creo que la Ciudad Consejo [de Ginebra] le debe a usted un solemne agradecimiento», y reafirmando su determinación a no disculparse; luego, en una carta a Diderot, preguntó, de un modo nada sincero: «¿Puede ser cier-

to, señor, que mientras usted presta un servicio a la humanidad», a otros se les permita ensuciar su nombre? Voltaire aconsejó a Diderot que abandonase París y se llevase consigo la *Encyclopédie*. Inmediatamente después escribió a Charles Pallisot, el enemigo implacable de los *philosophes* y uno de los principales poderes detrás de esa crisis, comunicándole lo siguiente: «Todo lo que procede de usted, señor, siempre será precioso para mí. [...] Lo recibiré en Lausana mejor aún que en Ginebra. [...] Aquí tengo una casa preciosa.»

Durante varios días y semanas pareció que la Iglesia podía salir victoriosa y que los arrestos eran inminentes. Incluso Voltaire se puso nervioso. A fin de cuentas, él también había redactado artículos para la *Encyclopédie*, y si iban a incautarse de todos los manuscritos para usarlos como pruebas, él podía verse atrapado en el torbellino de los acontecimientos. Escribió a Diderot para pedirle que le devolviera los manuscritos y, al no recibir respuesta, se lo solicitó a D'Alembert. «Ya no podré proporcionar una sola palabra más a la *Encyclopédie*», anunció. Y no fue el único que les retiró el apoyo. D'Alembert se había puesto furioso, y había exigido disculpas por los insultos recibidos en su calidad de autor del artículo considerado ofensivo, y finalmente renunció a su puesto de coeditor, dejando toda la responsabilidad a Diderot en el momento más difícil.

Rousseau había contemplado el desarrollo de la crisis desde su butaca de espectador, y en cuanto el asunto empezó a calmarse, volvió a clavar el cuchillo publicando una carta abierta sobre el teatro, dirigida a D'Alembert, en la que adoptaba una postura que no podía ser más antagónica.

El ataque y el insulto de Rousseau fueron tanto más graves cuanto que tendían a empeorar una situación que ya se encontra-

ba en crisis, sobre todo considerando que el incidente de Ginebra tuvo lugar después de otro escándalo que salpicó a un autor cercano a Diderot y D'Holbach: Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), que también tenía un salón, y a pocos pasos de la casa del barón. D'Holbach y Helvétius eran invitados frecuentes en sus respectivos salones, igual que Diderot, Marmontel y otros. Juntos formaban el grupo progresista de la vida intelectual parisina.

Creyéndose a salvo por sus conexiones con la corte y por su riqueza, Helvétius había publicado una obra filosófica titulada *Del espíritu* (*De l'esprit*, 1758). Cuando la oficina del censor real le otorgó el permiso de publicación, el autor mismo regaló un ejemplar a la familia real. Su nombre no aparecía en la portada, pero nadie dudaba de su autoría, casi como si Helvétius hubiese considerado la publicación anónima como un acto de cortesía o una convención, y no una cruel necesidad. El censor no tardó en darse cuenta del error cometido; su oficina condenó el libro, le retiraron el imprimátur y se puso en funcionamiento una máquina política que habría acabado con cualquier otro autor con menos contactos que Helvétius. La protección de la corte significaba que el autor podía sobrevivir a la tormenta que se desencadenó, pero durante varias semanas parecieron estar amenazados tanto su carrera y su cargo público como su vida. El filósofo, asustado, se dejó convencer y publicó un escrito en el que se retractaba, y también renunció a su puesto ceremonial en la corte.

La obra que dio lugar a semejante indignación es un libro de un pragmatismo puro y humano, si bien tiene pasajes poco realistas. El autor toma su lema del poeta latino Lucrecio, y proclama que «debemos ver de qué está hecha la vida, y de qué está hecho el espíritu [...] cómo funcionan y qué fuerzas los mueven». [14] En capítulos cuidadosamente razonados, Helvétius defiende la existencia de una comprensión puramente material del espíritu humano y sostiene que éste consiste únicamente de un flujo

de sensaciones, de la percepción de la diferencia y la semejanza, y de las «imágenes continuadas» que almacena la memoria, que también es un fenómeno exclusivamente físico.

Los fenómenos, sostiene el autor, los ordena la percepción, y se agrupan por clases: las cosas que son duras; las cosas calientes; los cuerpos hermosos o feos; la risa o el llanto, y así sucesivamente. La gramática y el vocabulario proporcionan etiquetas para esas abstracciones, y esas etiquetas pueden tratarse no como si fueran meras abstracciones de la experiencia, sino como realidades en sí mismas; es decir, como si fueran la «dureza», el «calor» y la «belleza», que existen independientemente del mundo objetivo.

Helvétius afirma que muchos de los problemas de la filosofía se originan en ese sencillo malentendido de la naturaleza de la gramática. Han corrido ríos de tinta para tratar de definir la verdadera naturaleza de la «belleza», del «espacio» o de otras generalizaciones, y nunca se ha llegado a un resultado positivo e indiscutible. El autor sostiene que el error subyacente es la falta de comprensión de la gramática. Abstracciones como la «belleza» son constructos gramaticales que no se refieren necesariamente a algo que existe fuera de la red del lenguaje. Los pensadores, hechos un lío, confunden el mundo que está fuera de nuestros sentidos con la manera en que el lenguaje lo describe.

En lugar de hacer más torrentoso ese diluvio negro, sería mejor apartarse de los argumentos irresolubles y especulativos y plantearse cuestiones que permitan llegar a una solución positiva. En lugar de idear sistemas grandilocuentes, «si hemos de aprovechar al máximo la observación, debemos caminar solamente a su lado, detenernos en el momento en que nos deja, y atrevernos noblemente a ignorar aquello que aún no se puede conocer».^[15] En su claro rechazo de la metafísica, Helvétius postula que el grueso de la filosofía occidental es un disparate. En cuanto a la teología, cuyo objeto se encuentra, para él, más allá

de toda posibilidad de percepción, había perdido su derecho a existir. No es de extrañar que los teólogos de la Sorbona se indignaran. Pero Helvétius fue más lejos, mucho más lejos.

Lo que hacía tan escandalosa su filosofía para los teólogos era que prescindía por completo de la idea de Verdad metafísica (la verdad sobre algo que no se puede percibir) y la reemplazaba por una ética puramente utilitaria. Esa moral sólo toma en cuenta si una acción es útil o perjudicial para los demás, sin reconocer otra autoridad que el bienestar humano. En última instancia, escribe el autor, nuestras acciones e ideas sólo pueden juzgarse en la medida en que son útiles, perjudiciales o indiferentes para la sociedad. La utilidad es la única vara de medir que tienen los seres humanos, y la educación les proporciona la capacidad de juzgar. En última instancia, y con razón, siempre actuamos por interés propio, pero para comprender dónde reside nuestro verdadero interés, para prosperar y evitar el castigo, para ser capaces de actuar moralmente, necesitamos información.

La moral ilustrada no es sino la aplicación de ideas útiles para la sociedad y para la acción individual. Sin embargo, si la moral depende de sostener ideas útiles, entonces la educación es la clave de toda conducta moral, un imperativo político: «Pocos tienen suficiente tiempo libre para informarse. El pobre, por ejemplo, no puede ni reflexionar ni examinar; recibe la verdad o el error sólo por prejuicio: ocupado en el trabajo cotidiano, no puede ascender a cierta esfera de ideas.»^[16] Limitada en su comprensión del mundo, la gente actúa con maldad sólo por ignorancia y por el predominio de la superstición sobre el hecho científico. La sociedad no le brinda una guía útil para la acción moral, como si las leyes se hubieran formado antes de que la ciencia hubiese podido instruir acerca de las relaciones reales entre las cosas, «antes de que la gente hubiera aprendido, por la observación, sus verdaderos principios. Una vez formado el siste-

ma, no se tomó más nota de él; así pues, tenemos, en cierto modo, la moral del mundo en su primera infancia».[17]

Esa moral infantil es, por supuesto, la moral cristiana, aun cuando Helvétius nunca mencione explícitamente esa relación. Con todo, hay una manera de ir hacia delante. Las leyes de Dios consisten en «la práctica de acciones útiles para el mayor número posible», y el progreso de la ciencia nos permite avanzar hacia el descubrimiento de sus principios. La educación universal y las leyes racionales conducirán necesariamente a una sociedad mejor. Una sociedad en la que se puede ser respetado por hacer lo que es útil para la mayoría, en la que no se castigue por hacer lo que es indiferente, pero sí se sancione severamente por hacer lo que es perjudicial, ésa es una sociedad justa.

Los enemigos del pensamiento ilustrado en la corte y en la Iglesia reconocieron con presteza lo peligroso que podía ser un adversario como Helvétius: culto, educado, refinado e inteligente, tenía contactos excelentes. En su salón se codeaban los grandes y buenos, mientras hacían cumplidos a su mujer, increíblemente atractiva. Helvétius no era un anarquista fanático que actuaba en la clandestinidad, sino un hombre que se movía en el centro de la buena sociedad. Y desde ese centro explicaba educadamente que una religión verdadera y revelada era algo que sencillamente no podía existir; de hecho, tampoco podía existir nada que pudiera considerarse la Verdad en sí. En cambio, postulaba que todas las acciones e ideas debían juzgarse únicamente según lo útil que fuesen para el mayor número posible de personas, y aquí y ahora, un criterio que no cumplían ni de lejos la Iglesia y la monarquía. Las ideas de Helvétius eran una traición que golpeaba al corazón mismo de Francia.

Aprovechando el momento, las autoridades aumentaron la presión sobre aquellos a los que consideraba asociados con él. Abundaban los rumores sobre arrestos inminentes. Diderot, que ya había estado en la cárcel por escribir una obra filosófica, esta-

ba aterrorizado. Mientras tanto, D'Alembert decidió que la *Encyclopédie* se había vuelto demasiado peligrosa y se lavó las manos. Un decreto oficial de 1757 prohibió la obra de los enciclopedistas junto con *Del espíritu*. El trabajo de toda una década parecía en ruinas. El rayo que lanzó Helvétius terminó cayendo sobre Diderot.

Dos catástrofes, primero el incidente de Ginebra y, luego, el escándalo de *Del espíritu*, estuvieron a punto de ahogar la voz de la Ilustración radical, que comenzaba a hacerse oír en el mundo. Oficialmente, la *Encyclopédie* siguió prohibida, pero se permitió que el trabajo continuase con la intención de levantar la prohibición en una fecha futura aún por especificar. Y el salvador de la empresa enciclopedista ocupaba un cargo que habría hecho pensar en todo lo contrario. Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794) era miembro de una familia muy influyente. Hombre muy respetado por su probidad, ocupaba el cargo de censor jefe. También era relativamente joven, con considerables simpatías por Diderot y su proyecto, hasta tal punto que cuando la policía finalmente fue a casa de Diderot con la intención de incautarse de todos los manuscritos y documentos relativos a la *Encyclopédie* para entregarlos a los jesuitas, encontraron el despacho inexplicablemente limpio y sin papeles. Registraron la casa, pero no encontraron nada. Los miles de manuscritos, pruebas y notas estaban a buen recaudo: en el despacho de Malesherbes, donde él mismo los había hecho llevar después de un soplo sobre el allanamiento. Y allí se quedaron, sin que nadie los descubriera, hasta que pasó la crisis.

El censor jefe comenzó a negociar y a convencer a gente importante de la corte acerca de la importancia del proyecto de Diderot, si no para la Iglesia, sí para *la gloire de la France*. Finalmente llegaron a un acuerdo en virtud del cual no podían publicarse más volúmenes hasta nuevo aviso, si bien las autoridades consentían en hacer la vista gorda si Diderot seguía trabajando en el

gran proyecto. El acuerdo permitió preparar nuevos volúmenes, pero dejó a la empresa en una situación angustiosa e incierta. El séptimo volumen sólo llegaba a «Foang-Gythium». El grueso de los textos y todas las ilustraciones seguían sin publicar, y nada garantizaba que algún día salieran a la luz.

Para Diderot, hacía tiempo ya que el trabajo en la *Encyclopédie* se había convertido en una carga, y ahora que D'Alembert había renunciado, sintiéndose indignado, insultado e incomprendido, toda la responsabilidad recaía sobre sus hombros. Voltaire le había aconsejado que se llevase la gran obra al extranjero, a un lugar más tolerante, como Ámsterdam, Berlín o Ginebra, pero el editor se negó a oír sus cantos de sirena. Había firmado un contrato, replicó con cierta frialdad en una carta, y tenía una responsabilidad para con los trabajadores y sus familias en París.

No obstante, en privado Diderot se sentía triste y descorazonado, y sus pensamientos giraban en torno a la futilidad y la pérdida. Igual que Rousseau, anhelaba ser capaz de creer lo que la razón prohibía, pero a diferencia de su antiguo amigo, sabía que la filosofía se convierte en una mera ilusión si está hecha para expresar lo que el autor desea que sea cierto. Pero Diderot no sólo echaba de menos el consuelo de la fe; echaba de menos a Jean-Jacques. Habiendo llegado a la edad mediana, le obsesionaba la frialdad de un universo hecho de partículas aleatorias. «Oh, mi Sophie», escribió en una carta a su amante en octubre de 1759; «¡sólo hay una esperanza de tocarte, de sentirte, de amarte, de buscarte y de unirme contigo cuando ya no estemos aquí! ¡Si hubiera una clase de ley de afinidad entre nuestros principios organizadores, si pudiéramos formar un solo ser [...] si las moléculas de tu amante pudieran agitarse, moverse y buscar tus moléculas dispersas en la naturaleza! No me quites esta quimera; es un pensamiento tan dulce..., y me asegura la eternidad en ti y contigo.»^[18]

Máquinas maravillosas

El hombre bueno es una máquina cuyo mecanismo está regulado para crear placer. No, no me sonrojo por ser una máquina así, y mi corazón daría brincos de alegría si yo pudiera suponer que un día estos pensamientos podrían ser útiles y un consuelo para los que son como yo.

THIRY D'HOLBACH

En resumen, podemos concluir que la religión cristiana al principio no sólo fue asistida con milagros, sino que ni siquiera hoy ninguna persona sensata puede creer en ella sin un milagro.

DAVID HUME

8. «LE BON DAVID»

Sir. He recibido con la más profunda gratitud su muy cordial y atenta carta del 8 del corriente: los favores de los grandes hombres deberían hacer sentirse orgullosos a los que tienen al menos el mérito de fijar el valor de lo que se merecen. Éste es mi caso con usted, Sir; la lectura de sus valiosas obras no sólo me ha inspirado la más intensa admiración por su genio y su afabilidad; también me ha dado la más alta idea de su persona y el intenso deseo de conocer a uno de los más grandes filósofos de todas las épocas, y uno de los mejores amigos de la humanidad.^[1]

Cuando el barón d'Holbach escribía esta carta el 22 de agosto de 1763, sabía que estaba a punto de conocer a un hombre verdaderamente extraordinario, David Hume (1711-1776), que se disponía a tomar posesión de su cargo de secretario en la embajada británica en la capital francesa.

El encuentro entre Hume y el círculo de D'Holbach marca el comienzo de una segunda época en la vida del salón, la más productiva y, tal vez, la más brillante. Después del hiato que siguió a la muerte de su primera esposa, Basile-Geneviève, en 1754, el barón había vuelto a casarse tres años después y había reabierto el salón. En 1759, quizá para escapar de la sombra de su primer matrimonio, la pareja se había mudado a un elegante edificio en la rue Royale Saint-Roch. Una vez más, su casa se convirtió en un imán para pensadores e intelectuales; pero, si antes el salón había atraído a invitados franceses, los visitantes a la capital aún tendían a frecuentar otros salones más solemnes. Ahora, sin embargo, gracias a la fama de la *Encyclopédie* y a la publicidad que se le daba desde *Correspondance littéraire*, la revista de Grimm, la casa del barón ya era un lugar de peregrinación para los intelectuales que viajaban por Europa. Por lo tanto, era casi natural que David

Hume anunciara al barón filósofo, al que aún no conocía, su inminente llegada.

Cuando el 18 de octubre de 1763 Hume llegó a París para tomar posesión de su cargo en la embajada, tenía motivos para esperar una recepción más cálida. Incluso antes de aceptar el cargo ya habían llegado a Francia rumores sobre su fama, lo cual no pudo más que halagarle. Su amigo Lord Elibank le había escrito en mayo: «Sólo debería añadir que ningún autor ha alcanzado jamás en vida el grado de reputación del que ahora gozas en París.»^[2]

Elibank no se equivocaba, al menos no en lo tocante al Hume historiador. David Hume era el autor de la *Historia de Inglaterra* (*History of England*, publicada de 1754 a 1762) en seis volúmenes, todo un éxito de ventas, razón por la cual su estrella estaba en ascenso. Su estilo lúcido, y el escepticismo ilustrado con el que describía épocas de poder monárquico absoluto y violencia política, lo habían hecho famoso en los círculos intelectuales franceses, donde la censura habría hecho imposible escribir una obra semejante sobre la historia de Francia. El libro de Hume se consideraba un ejemplo de libertad de expresión y de valor. Mientras que la *Historia* se reservaba para aquellos con suficiente comprensión del inglés, circulaban dos traducciones francesas de los *Ensayos políticos y morales* (*Essays Moral and Political*, 1741-1742).

Tal era la admiración por Hume, que la *salonière* Marie Charlotte Hyppolite de Campet de Saujon, condesa de Boufflers Rouvel, o simplemente Madame Boufflers, había viajado a Londres en 1762 para conocer al gran hombre cuyos escritos había devorado. Al llegar a la capital británica, la condesa se llevó una decepción al enterarse de que Hume se encontraba en Edimburgo, pero aprovechó la oportunidad de visitar a otras grandes mentes del momento, incluido Horace Walpole, crítico de arte y anticuario, quien a su vez le presentó a otro escritor cuya fama también había atravesado el Canal de la Mancha, Samuel John-

son. (La señora Boufflers se sintió algo sorprendida por el aspecto un tanto desastrado del doctor Johnson, del que contó que la había acompañado hasta su carruaje vestido con «un traje de mañana marrón óxido, un par de zapatos viejos a modo de pantuflas, una peluca algo despeinada en la cabeza, y con las mangas de la camisa y las perneras de los pantalones colgando».^[3] Muy poco que ver con la manera de vestir a la que la condesa estaba acostumbrada en sus obligaciones sociales en París.)

Cuando Hume se enteró de que una admiradora había viajado a Londres para verlo, y que la había decepcionado, escribió una carta muy cortés en la que prometía a la señora Boufflers que haría todo lo posible para conocerla cuanto antes. Y la oportunidad llegó mucho antes de lo que Hume había esperado, a saber, cuando Lord Hertford, recién nombrado embajador inglés en Francia, le pidió que lo acompañase a París. Hume se sintió escindido entre su deseo de llevar una vida tranquila en Edimburgo, con sus amigos y sus queridos libros, y el honor y la innegable oportunidad de una misión diplomática, por no hablar de la cálida acogida que sus obras habían conocido en Francia. «Vacilé mucho a la hora de aceptar la proposición», escribió a un amigo, el filósofo y economista Adam Smith. «Me parecía ridículo, a mi edad, entrar en un nuevo ambiente y colocarme en las listas como candidato de fortuna.»^[4]

De todos modos, pronto se supo que Hume era un candidato con muy buena fortuna. Apenas pisó la capital francesa se convirtió en objeto de una constante adulación. William Mure de Caldwell, amigo de Hume, contó cómo «le hacían la corte», pues toda la alta sociedad de París se peleaba por conocer al brillante escritor escocés. Pero se encontraron con una auténtica sorpresa. Habían esperado a un hombre menudo, «una persona muy poco agobiada por la materia», como escribió un amigo, pero vieron que el cortante ingenio de Hume estaba muy cómodamente asentado en un envoltorio de dimensiones más que generosas:

era gordo. Un retrato de 1766, firmado por Allan Ramsay, muestra al filósofo vestido con un abrigo rojo y profusamente bordado, el chaleco tenso para dar cabida a su osamenta, mientras el rostro y la papada son la viva imagen de la rubicundez; sólo la mirada firme y calladamente tranquila revela algo sobre la estatura intelectual del retratado. Si hasta a Diderot, en el primer encuentro con el escocés, tuvieron que asegurarle que el macizo extranjero era el autor de la *Historia de Inglaterra* y del *Tratado*, y no, como dijo el francés, «*un gros Bernardin bien nourri*».^[5]

Pareciera o no el filósofo un obeso monje benedictino, su jovial aspecto contribuyó a aumentar aún más su popularidad. Incluso la corte de Versalles pareció rendirse ante él, como contó el propio Hume, intrigado por tanta y tan constante veneración. Hubo una duquesa tan ansiosa por verlo que su criado pidió a Hume que fuera a verla de inmediato, sin tomarse la molestia de cambiarse. Hume se presentó delante de la condesa tal cual estaba, y lo recibió no sólo una gran dama reclinada en un sofá y diciéndole que era un gran hombre, sino también el duque de Orleans, el hermano del rey. Sin darle mayor importancia, Hume contó a Inglaterra que esa clase de atenciones era «muy frecuente e incluso diaria».^[6]

El *célèbre* señor Hume pronto pasó a ser un invitado muy solicitado en los salones de la capital. Madame Boufflers se mostró eufórica de poder finalmente conocerlo, pero no tardó en darse cuenta de que Hume no era únicamente suyo. Otras *salonières* — como Madame Deffand, cuyo salón podía alardear de haber recibido a Voltaire antes de su exilio; Julie d’Espinasse, la compañera de D’Alembert, y la famosa intelectual Madame Geoffrin — competían por su presencia en las veladas que organizaban. Hume disfrutó muchísimo de la atención de tantas mujeres hermosas y celosas, y advirtió que se movían en sociedad con una libertad mucho mayor que la de sus homólogas inglesas. Lo fascinó sobre todo la manera aparentemente segura y desenvuelta con

que las mujeres se movían en compañía de hombres. Una noche visitó a la famosa Madame Geoffrin, que «de inmediato se dejó caer con gesto despreocupado en una butaca, y casi medio recostada, con una pierna sobre la rodilla de la otra, se pasó dos o tres horas y [...] con el vestido suelto y cómodo de las francesas, parecía más una persona que acabara de levantarse de la cama, con un camisón echado deprisa por encima, que alguien vestido para hacer una visita por la noche».[7]

No cabía duda de que Hume —*le bon David*, como lo llamaban sus amigos de París— tenía vista para las mujeres, como señaló maliciosamente Grimm en *Correspondance littéraire*: «Todas las mujeres bonitas lo impresionaban, y [...] el gordo filósofo escocés estuvo encantado con su compañía.» Esnob incurable y hombre siempre en busca de atención, Grimm comentó: «Este David Hume es un hombre excelente; es tranquilo por naturaleza; escucha con atención, a veces habla con ingenio, aunque habla poco; pero es torpe, y no tiene ni calidez ni gracia ni encanto.»[8]

Es posible que Grimm no pudiese perdonar al invitado escocés que acaparase a sus amigos en una lengua que él no entendía. El francés de Hume, si se lo podía llamar así, se ocultaba debajo de un sonoro dejo escocés, pero tanto Diderot, que había comenzado su carrera como traductor, como D'Holbach hablaban un inglés excelente. En la rue Royale, Hume encontró no sólo la emoción de su nuevo estatus de estrella del pop, sino también a personas de mentalidad afín a la suya con las que podía discutir ideas a un nivel superior al de la mera cortesía social, gente que no sólo lo admiraba como historiador, sino que también comprendía sus ideas filosóficas. Y disfrutó de su compañía como no pudo hacerlo el avinagrado Walpole, que lanzaba una invectiva tras otra contra los *philosophes*, quejándose, por celos, de que todos parecían adorar a Hume y de que para ellos no había nada sagrado cuando se trataba de atacar el orden existente: «Hom-

bres y mujeres por igual se dedican por entero a la demolición. Me consideran un profano absoluto por el mero hecho de tener todavía alguna creencia.»^[9]

Es obvio que Walpole se sintió excluido, y que a él no le interesaban nada las ideas sobre las que discutía su anfitrión parisino. En el salón de D'Holbach, las ideas eran demasiado científicas y elevadas para su gusto: «A veces voy a casa del barón de Olbach [*sic*], pero ya no asisto a las cenas, porque no tengo nada que ver con los autores, los filósofos y los *savants* con los que llena su palomar. El barón está convencido de que Pall Mall está pavimentado con lava o con piedras de una avalancha. En una palabra, puestos a elegir un disparate, prefiero mucho más a los jesuitas que a los filósofos.»^[10] Walpole cultivaba la actitud, muy británica, de encontrar frívolo todo lo francés, incluida, y con un inconfundible toque de envidia, la devoción de los franceses por el secretario Hume, que estaba de moda en todos los salones pese a que «su francés es tan incomprensible como su inglés».^[11]

Mientras Walpole refunfuñaba en su rincón, Hume escribía entusiasmado a Hugh Blair, su amigo de Edimburgo: «Aquí los hombres de letras son realmente muy agradables: todos son hombres de mundo, viven en plena, o casi plena, armonía entre ellos, y son de una moral absolutamente irreprochable. Te daría [...] una gran satisfacción descubrir que entre ellos no hay un solo deísta. Aquellos cuyas persona y conversación prefiero son D'Alembert, Buffon, Marmontel, Diderot, Duclos [y] Helvétius.»^[12]

Resulta interesante notar que Hume no menciona a D'Holbach y su mesa, muy probablemente porque deseaba mencionar nombres que también eran conocidos en Edimburgo; al fin y al cabo, D'Holbach sólo había publicado con su nombre obras científicas especializadas, y nada de importancia. Sólo sus amigos más íntimos sabían que era el autor de *El cristianismo desenmascarado*, y es probable que Hume no fuese consciente de que

su anfitrión también era un autor cuya obra ya había dado lugar a un escándalo editorial; en cualquier caso, más tarde Hume siempre manifestó su admiración y su afecto por el barón.

Al principio, el escocés se sintió casi escandalizado por el carácter abierto de las discusiones que se mantenían en el salón de D'Holbach, como relata Diderot en una carta a Sophie Volland: «La primera vez que el señor Hume se sentó a la mesa del barón, lo hizo junto al anfitrión. No sé qué llevó al filósofo inglés [*sic*] a decirle al barón que no creía en la existencia de los ateos, y que nunca había conocido a uno. El barón le dijo: “Monsieur, cuente cuánta gente hay aquí.” Había presentes dieciocho personas. El barón añadió: “Es un buen comienzo poder mostrarle ya mismo a quince ateos. Los otros tres todavía no se han decidido.”»^[13]

En público Hume mantuvo una fachada, cuidadosamente bruñida, de relativo escepticismo, pero para cualquiera que leyese sus escritos filosóficos (a fin de cuentas, era famoso como historiador) no podía caberle ninguna duda de que su pensamiento era al menos tan radical como el del círculo de D'Holbach. El escocés había vivido aterrorizado existencialmente por las implicaciones filosóficas de sus primeras obras, y había abandonado prácticamente toda investigación epistemológica. En cambio, eligió concentrarse en la historia y alegrar su vida de soltero con cenas animadas, y decidió que él mismo cocinaría; en lugar de dedicarse a cazar al pájaro de fuego de la razón, apostó por asar pollo para sus amigos, y su voluminoso contorno daba fe de las consecuencias de ese giro filosófico.

Nacido en Edimburgo y criado en las tierras bajas escocesas tras la prematura muerte de su padre, el joven David había regresado a la capital para estudiar Derecho a la tierna edad de doce años, lo cual no era nada raro en su época. Su entorno, la ciudad de Edimburgo, no era aún esa Atenas del norte que llegaría a ser, en parte por la obra posterior y la influencia de Hume. En 1730 la habitaban cuarenta mil almas, y cariñosamente se la lla-

maba «Auld Reekie», la vieja hedionda, por el olor omnipresente de los fuegos de turba y la mugre humana arrojada por las ventanas a la calle principal todas las noches.

Los adustos edimburgueses protestantes vivían firmemente controlados por la todopoderosa Kirk, la iglesia presbiteriana escocesa. El Sabbath las iglesias estaban a rebosar, mientras que las calles parecían «como si alguna epidemia hubiese despoblado toda la ciudad»,^[14] según escribe el historiador James Buchan. A cualquiera que fuese lo bastante descarado para volver tarde a casa o permanecer en las calles enzarzado en una conversación frívola, se lo llevaban las patrullas de «seizers» a la comisaría más cercana, o lo castigaban los magistrados. En 1696, apenas una generación antes de que viviera allí el joven David Hume, a Thomas Aikenhead, de dieciocho años, lo habían juzgado y colgado por blasfemia después de haber alardeado, delante de unos amigos estudiantes, que para él el cristianismo era una «rapsodia de disparates fingidos e infundados».^[15]

Mientras que la gente de la ciudad consideraba el alcohol la única manera legítima de escapar de tanta severidad (en 1716, un ciudadano prominente y su hermano se emborracharon hasta tal punto que olvidaron el cadáver de la madre cuando se dirigían al funeral), el joven David desarrolló, en sus propias palabras, «una aversión insuperable a todo lo que no fueran los intereses de la Filosofía y la cultura general».^[16] Como Denis Diderot en su colegio de París, David prefería leer a los autores de la Antigüedad. En lugar de formarse para ejercer la abogacía, el adolescente prefirió volver a la casa de campo de la madre y enfrascarse en los libros.

Hume tenía ideas propias, y tan radicales, que él mismo se dio cuenta de que harían de él un marginado, un leproso intelectual. Le daba terror pensar que si se aferraba a sus ideas, lo vieses como a un «monstruo zafío que, incapaz de mezclarse y unirse con

la sociedad, ha sido expulsado de todo comercio humano [y vive] completamente abandonado y desconsolado».[17]

Los temores del joven David fueron mucho más que una crisis normal de adolescente. Las ideas que le preocupaban eran revolucionarias en su claridad y su convincente argumentación, pero, como Spinoza, no esperaba que lo trataran con nada que no fuese desdén, e incluso con odio, si las publicaba: «Cuando miro hacia fuera, anticipo, en todas partes, disputas, contradicción, furia, calumnia y detracción. Cuando vuelvo la vista hacia dentro, sólo encuentro duda e ignorancia.»[18]

La presión de ese conflicto interno terminó afectando al joven. Con dieciocho años y padeciendo varios serios síntomas físicos que hoy interpretaríamos como resultado de una crisis nerviosa, Hume atravesó una etapa de profunda desesperación que lo tuvo postrado en cama durante semanas. Buscó ayuda médica, pero lo único que el facultativo le dijo fue que ahora pertenecía a la gran hermandad de pensadores afectados por «la Enfermedad de los Eruditos».[19] Pero había una cura para esa enfermedad, a saber, una pinta de clarete y una larga cabalgata al aire libre todos los días, y finalmente arrojó resultados positivos.

Tras recuperarse, Hume siguió indeciso respecto de la carrera que quería seguir. Segundo hijo de un noble de poca categoría, tendría que ganarse el sustento, y decidió viajar al sur. Durante una temporada trabajó de secretario de un comerciante de Bristol, pero lo despidieron por corregir el estilo de la prosa de su empleador. El impulsivo joven volvió a poner rumbo hacia el sur, esta vez comprando un pasaje a París, la capital de las nuevas ideas. Cuando llegó, encontró la ciudad presa del delirio de los milagros de la iglesia de Saint-Médard, que también dejaron una honda impresión en el joven Denis Diderot.

Hume estaba decidido a aprovechar su temporada en Francia para superar su crisis intelectual y espiritual, y a que su dinero le

durase todo lo que fuese necesario. Cuando descubrió que la metrópolis era demasiado cara para su bolsillo, viajó a Reims y de allí a La Flèche, en Anjou, donde alquiló una habitación, aprendió francés y comenzó a trabajar, a leer y a conversar con miembros del cercano colegio de los jesuitas, que ofrecieron al brillante joven acceso ilimitado a su excelente biblioteca.

Lejos del mundo en que había crecido, el joven finalmente se atrevió a poner sus ideas por escrito, a cuestionarlas leyendo a filósofos de épocas anteriores y a replantearlas por completo. Empezó a trabajar en un extenso manuscrito; escribía de día y de noche, y lo terminó a los veintiséis años. En su *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume intentó nada menos que volver a empezar donde había fallado Descartes, es decir, a volver a trazar el mapa del espíritu y de lo que se podía conocer a ciencia cierta. Cuando se secó la tinta de las últimas palabras del *Tratado*, Hume hizo los bártulos y volvió a Gran Bretaña a supervisar la impresión de su obra, que, según pensaba, lo haría famoso y revolucionaría la filosofía occidental. La publicó, y lo que sucedió después fue lo único para lo que no estaba preparado: nada. Aparte de un puñado de reseñas poco entusiastas, el mundo pareció no tomar nota de la aparición del *Tratado*. Al parecer, nadie entendió la obra ni sus implicaciones.

Aun cuando su libro, como Hume afirmó más tarde, no naciera «muerto», la falta de respuesta y aclamación fue un serio golpe para el joven filósofo, que había depositado en él todas sus esperanzas. Tendría que buscarse un trabajo alternativo. Se presentó, sin éxito, para un puesto de profesor de lógica; fue preceptor de un noble lunático que al cabo de un año lo despidió, y llegó a hacerse a la mar como secretario de su primo, un hombre con el pomposo título de teniente general James St. Clair (y, al hacerlo, fue testigo de una campaña militar contra Francia). Finalmente aceptó el puesto de bibliotecario en la Universidad de Edimburgo, no por la magra paga, sino para acceder a los veinte mil volú-

menes que atesoraba, la base de investigación ideal para su gran proyecto, una historia de Inglaterra desde la invasión hasta la fecha.

Cuando la *Historia* finalmente se publicó (de 1754 a 1762), el éxito fue tal que Hume pudo decir adiós a su puesto de bibliotecario y vivir sólo de la escritura.

En vida, Hume fue más famoso como historiador que como filósofo, un gran hombre que en los primeros años de su carrera había publicado un libro de filosofía desacertado e incomprensible. Y, de hecho, la relación de Hume con su «primogénito» siempre fue muy ambivalente. Volvió a redactar varias veces la presentación de sus pensamientos básicos, y publicó otras versiones del *Tratado*, pero también eligió no llevar una vida de filósofo, una vida cuyos peligros conocía demasiado bien, ya que una vez casi le había costado la cordura. La actitud de Hume recuerda el rechazo de Rousseau al escepticismo alegando que no hay quien sea capaz de soportar demasiado tiempo la duda radical.

Hume buscó refugio en la vida gregaria. Le encantaba recibir, y lo hacía regularmente, y debió de ser uno de los primeros *gentlemen* de Europa que insistió en cocinar él mismo para sus amigos, a los que invitaba a cenas a base de pollo asado y una especie de filetes rusos a la escocesa, un plato al que James Buchan llamó la hamburguesa de siglo XVIII. Hume creó un círculo regular de amigos, una mesa redonda en la que abundaban la comida y el vino y en la que la conversación era muy animada, un lugar no muy distinto del salón de la rue Royale en el lejano París. Rodeado por personas de mentalidad afín a la suya, consiguió olvidar el trabajo filosófico, si bien volvía a recordarlo cuando sus amigos se marchaban: «Ceno, juego una partida de backgammon, converso y soy feliz con mis amigos; y cuando después de tres o cuatro horas de diversión quiero volver a estas especulaciones, parecen tan frías, tan forzadas y ridículas, que en mi co-

razón no consigo encontrar el modo de seguir penetrando en ellas.»^[20]

Así pues, ¿cuáles eran exactamente las cuestiones filosóficas que tanto aterrorizaban a Hume? Las ideas que lo hacían sentirse un marginado y que lo angustiaron toda la vida son algo vertiginosas incluso hoy. Descartes ya había provocado un cambio filosófico radical al conceder al espíritu soberanía absoluta (para retractarse después) y al hacer de la duda radical, no de la certeza, el punto de partida de todo pensamiento. El pensador escocés fue más lejos: encabezó una revolución newtoniana del espíritu.

El postulado fundamental de Isaac Newton en el campo de la física afirmaba que los fenómenos naturales no deben juzgarse de modo inductivo, a partir de una construcción teórica como el relato de la Creación o del Diluvio, a la cual se le añaden después datos individuales («si X no encaja en la historia de la Creación, debe ser falso»); en lugar de ese enfoque, el conocimiento objetivo sólo se alcanza por deducción, por la observación cuantitativa infinitamente paciente, que permite finalmente que unas pautas predecibles se extrapolen y alcancen el rango de leyes, formuladas éstas en el lenguaje de las matemáticas.

La temible idea básica de Hume apuntaba a hacer exactamente lo mismo con los mecanismos de la mente humana y los datos sensoriales que recibe. Si Newton había comprendido que toda la materia está sujeta a la gravedad, Hume se propuso establecer el centro de gravedad de la mente. Su ambición: reemplazar siglos de especulación metafísica con una filosofía de la deducción científica, «un Método Experimental de Razonamiento», lo cual significaba que había que descartar todas las formas de conocimiento que no podían tomarse de la observación de la naturaleza, pues no tenían valor alguno. «Tomemos con la mano un vo-

lumen de divinidad o de escuela de metafísica, por ejemplo, y preguntemos: ¿*Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número?* No. ¿*Contiene algún razonamiento experimental sobre la naturaleza objetiva y la existencia?* No. Entreguémoslo a las llamas, pues, ya que no puede contener nada salvo sofistería e ilusión.»^[21] Son éstas frases tomadas de su *Investigación sobre el entendimiento humano*, obra en la que ahondó en las ideas expuestas en el *Tratado*. La teología era compleja, todo un desafío intelectual, pero no contenía conocimiento alguno que se pudiera aprobar o desaprobar, y, por tanto, carecía de todo valor para cualquiera que intentase comprender el mundo.

Con el optimismo irrefrenable de su edad, Hume creía que los mecanismos de la mente humana se podían, en última instancia, analizar de la misma manera que la «mecánica celeste» del universo físico. Las «leyes y fuerzas» que gobiernan la mente humana no eran sino impresiones, ideas y conexiones entre ideas. Por simple que parezca este razonamiento, tiene implicaciones asombrosas. La mente humana no puede conocer nada, escribe el filósofo, salvo aquello que recibe a través de los órganos de los sentidos. No hay conocimiento innato, ni necesidad anterior a la percepción. Las impresiones causadas por los sentidos se transforman en ideas y recuerdos, que pueden reagruparse libremente: puedo concebir a Pegaso, el caballo alado de la mitología, no porque haya visto realmente un caballo con alas, y no porque pueda invocar a una criatura así desde alguna profundidad mítica de mi propia mente, sino porque he visto (o leído acerca de) caballos y criaturas aladas como aves, y porque puedo volver a combinar esos recuerdos para formar la imagen de un caballo alado. En la mente humana nada es nuevo u original.

El concepto de combinación de ideas sugiere que toda idea es en sí el resultado de combinaciones previas, que todo tiene un origen, un estado anterior, una causa. De hecho, para Hume causa y efecto parecen ser los conectores más potentes e impor-

tantes entre ideas. La causa y el efecto son necesarios para nuestra supervivencia; nos permiten predecir lo que ocurrirá o deducir qué ha ocurrido. Sin ellos estaríamos perdidos. También parecen ser lógicos: la tierra está húmeda; *por ende*, debe de haber llovido. El fuego arde; *por ende*, si pongo un dedo en el fuego me lo quemaré. No obstante, esta suposición no se basa en la lógica, sino simplemente en el hábito, sostiene Hume. Las facultades de los objetos individuales no se descubren por deducción, sino por la costumbre y la observación. No hay niño que juegue con agua que pueda saber, por la naturaleza líquida y la transparencia de ese elemento, que uno puede ahogarse en ella. Sólo la experiencia puede enseñarnos cosas sobre el mundo.

Justo cuando creíamos que estábamos siendo de lo más lógicos (X existe *a causa de* Y), estábamos, en realidad, siendo perezosos. No hay conexión lógica entre los hechos y las impresiones como la hay entre entidades matemáticas; sencillamente inferimos una conexión porque ciertas cosas siempre parecen estar conectadas de un modo determinado. Sin embargo, eso no es garantía de que siempre vaya a ser así. ¿Cómo sé que el sol saldrá mañana? Porque salió ayer y desde que tenemos memoria. ¿Cómo puedo demostrar lógicamente que el sol saldrá mañana? ¿Cómo puedo demostrar lógicamente las leyes de la gravedad, de la física? No puedo. Tengo que conformarme con el hecho de que el sol siempre ha salido y que, por lo tanto, es probable que vuelva a salir.

Al principio, el argumento de Hume parece poco más que un experimento deliberado (son muy pocos los que *creen* de verdad que el sol podría no salir mañana), pero luego su fuerza empieza a desplegarse ante nosotros. La intención no es afirmar que un día podemos despertarnos en medio de la oscuridad total, sino abolir la férrea certeza de la lógica de las ideas formadas a partir de la experiencia. Una vez admitido este punto, se vienen abajo mundos enteros. Si no hay fuerza lógica en la conexión de ideas, si sólo la costumbre gobierna nuestra concepción del mundo,

entonces nunca estaremos seguros de nada; en lugar de saber, simplemente tendremos que *suponer* que el sol hará lo que ha hecho siempre, y así podremos seguir viviendo nuestra vida y haciendo planes para el futuro. En consecuencia, si no hay conocimiento a priori (ninguna certeza aparte de la que podemos deducir por observación), y si la corriente de impresiones y recuerdos es lo único que podemos conocer, entonces no hay realmente algo que pueda llamarse «el yo», sino sólo un constante ruido de fondo de la percepción e ideas que se interconectan y que parecen un ser coherente y constante que existe en el tiempo.

A nivel pragmático, esta suposición es tan buena como cierto grado de conocimiento. No obstante, a nivel filosófico lo cambia todo. ¿Cómo sé que mis sentidos no me traicionan en lo que me dicen del mundo exterior? No lo sé, pero a nivel práctico parece lógico suponer que chocar contra una pared no puede ser bueno para mí, sencillamente porque, basándome en la experiencia y en lo que cuentan otras personas, parece ser una mala idea. Pero si no puedo saber nada que sea cierto y lógicamente necesario, entonces ¿cómo puedo saber que Dios existe? En serio, ¿cómo? Su existencia no puede inferirse con certeza, y tampoco es una necesidad lógica.

De repente, el hijo de la devota Edimburgo lleva al lector hacia una trampa. No puedo saber nada salvo lo que puedo percibir por los sentidos (pero no puedo tener datos sensoriales de Dios), y ni siquiera mis sentidos pueden representar la verdad, sino meramente permitirme hacer suposiciones pragmáticas que me ayuden a moverme por mi entorno. La noción de causa y efecto, si bien es imposible de demostrar, es una guía útil para planificar el futuro; pero si lo único que existe es una corriente de sensaciones, ¿cómo puede haber algo como el alma inmortal? Si dicen que los milagros son obra de Dios, pero que la causa y el efecto sólo son un hábito del pensamiento, ¿cómo puedo alcanzar certeza alguna acerca de la verdad de la religión? Si Dios no es ni di-

rectamente cognoscible ni necesariamente la segura Causa Primera (que no existe) de nada, entonces, ¿qué puede ser exactamente? ¿Por qué he de creer en un libro determinado más que, pongamos por caso, en Thomas Aikenhead, ahorcado por blasfemo en 1696?

Hume tenía una respuesta a esa pregunta, una respuesta que parece una descripción del creyente Jean-Jacques Rousseau: «Nos abandonamos a las sugerencias naturales e indisciplinadas de nuestro tímido y angustiado corazón»,^[22] escribió Hume. La fe se convierte en una supuesta cura para la angustia y el miedo, pero al mismo tiempo hace que la gente se preocupe más por la posibilidad de enfurecer a su Dios, que tenga más miedo a transgredir contra su voluntad. La gente se volverá «mansa y sumisa» si le da miedo la idea de un Dios aterrador e impredecible. Abandonará la razón crítica, aceptará la «guía fantasmagórica» de los sacerdotes y terminará creyendo lo que se le diga.

A través de un análisis sencillo y convincente, Hume había colocado una carga explosiva en los cimientos de la filosofía occidental. «¿Qué puedo saber?», había preguntado Descartes un siglo antes que él, y, en un pase de manos, había tranquilizado a sus lectores diciéndoles que hasta la duda más intransigente conduce a la posibilidad de una certeza absoluta y a una vida en la fe, guiada por la razón. La respuesta de Hume fue profundamente inquietante, e imposible de rebatir. No puedo saber nada; ésa fue la conclusión del escocés. Ni del mundo ni de Dios; la idea misma de persona se desintegra bajo su mirada, dejando sólo estímulos, percepción y psicología. Eso era lo que el genio adolescente tanto temía: un razonamiento que lo condujera inexorablemente a la abolición de todas las certezas, de toda fe, de toda confianza en una verdad superior.

¿Cómo vivir en semejante vacío? Es imposible, respondieron Rousseau y Voltaire casi al unísono: necesitamos la verdad absoluta aun cuando tengamos que inventarla. Pero Hume pensaba

de otra manera. A fin de crear su propia clase de significado, una posibilidad de dar forma a una vida que valiera la pena vivir, se volvió hacia la filosofía de la Antigüedad grecorromana, pero no eligió como fuente de inspiración la tradición dominante aristotélico-platónica, sino a los estoicos, que ya habían buscado maneras de enfrentarse a la vida con dignidad y sin tener que contar mentiras edificantes. Según Hume, lo que se necesitaba era una «virtud firme y masculina que nos preserve de los desastrosos accidentes de la melancolía o nos enseñe a soportarlos. Mientras dura esa serena luz del sol del espíritu, nunca aparecen los espectros de la falsa divinidad».^[23] Se trata de una virtud difícil de sostener, porque es, en efecto, una elección existencial por el valor y la lucidez, y contra el consuelo de la superstición, pero tiene sus recompensas: esa «serena luz», el verdadero origen de la bondad en el mundo, la razón por la cual la gente puede llenar mutuamente la existencia con la luz de la bondad humana.

El ateísmo de Hume era sólido, pero, en última instancia (y de acuerdo con sus convicciones filosóficas), tan pragmático, que él prefería considerarse agnóstico. Si no hay prueba definitiva de que algo existe al margen de las impresiones sensoriales, entonces también es imposible demostrar que algo no existe. En consecuencia, es imposible probar o negar la existencia de Dios. De ahí que, para decir que uno es ateo, sólo contemos con la misma certeza que nos permite decir que el sol saldrá mañana; es un atajo intelectual, un hábito de pensamiento. Para el verdadero filósofo, el agnosticismo es la única postura razonable.

La conclusión personal de Hume fue básicamente pragmática. Con miras a la toma de decisiones cotidianas, ser agnóstico en lo tocante a la existencia de Dios se parece un poco a serlo con respecto a la existencia de los objetos reales: válido en teoría, pero inútil en la práctica. Si bien es *posible* que no exista el mundo, ni la materia ni nada representado por los sentidos (recordemos que ése fue el problema de Descartes una vez hubo formulado su cé-

lebre *cogito ergo sum*), de hecho no es pragmáticamente *sensato* operar con esa suposición en nuestra vida cotidiana. La elección pragmática equivale a creer a los sentidos y a la secuencia de causa y efecto, del mismo modo que es una elección pragmática suponer que no hay ser que desafíe a toda percepción y a todas las leyes naturales.

La investigación de Hume sobre los mecanismos de la mente humana arrojó otros y sorprendentes resultados. Si el concepto de causa y efecto es un mero producto de la costumbre, y si nuestros sentidos son una guía poco fiable para movernos por el mundo, entonces cualquier creencia sobre el mundo se basará, en última instancia, en la elección individual. Por lo tanto, todo juicio que hagamos será en definitiva subjetivo, aun cuando, como la causa y el efecto, parezca obedecer a una ley, a una necesidad. En el caso de los artistas, esto parece inmediatamente cierto, pues sus interpretaciones creativas fusionan la individualidad y una serie más amplia de normas culturales.

Una obra de arte es un producto del gusto y del estilo, pero, según Hume, también lo es un argumento racional: «Cuando estoy convencido de un principio, cualquiera que sea, sólo es una idea que me afecta con más fuerza. Cuando doy preferencia a una serie de argumentos por encima de otros, lo único que hago es decidir, partiendo de mis sentimientos, respecto de la superioridad de la influencia de dichos argumentos.»^[24] Hume consiguió hacer una afirmación asombrosa con muy pocas palabras; los que se convencieran de su argumento lo harían no porque es *sencillamente cierto*, sino porque sus sentimientos —el maquillaje emocional— los hacen más permeables a una idea que a otras. La filosofía no es la búsqueda de una gran Verdad con la que finalmente todos podrían estar de acuerdo, sino una enorme ágora en la que distintos electores potenciales siguen un estilo de argumentación en lugar de otro simplemente porque les hace sentirse bien. Y no se podía hacer nada al respecto.

La conclusión de Hume respecto de la psicología humana tuvo un efecto importante en su pensamiento ético. Si no hay un principio que sea absolutamente cierto (todo absoluto es un a priori y, por tanto, ilusorio), sino sólo uno relativamente más eficaz la mayor parte de las veces, entonces lo mismo debe poder aplicarse a las cuestiones morales. En última instancia, toda elección se basa en la preferencia y el gusto personal. Igual que un músico interpreta una partitura, nosotros interpretamos el mundo que nos rodea. Como la interpretación musical, el resultado de cada elección nunca es absolutamente correcto o incorrecto; es sencillamente más o menos eficaz, convincente y fidedigno. Tales interpretaciones pueden «funcionar» o no, pueden ser sólidas o endebles, pero no están determinadas por principio alguno aparte de la memoria y la viabilidad, y es posible que cambien según vayan cambiando el gusto y los hábitos culturales. Hume sugirió que los valores no vienen dados por Dios, y que ni siquiera son universales; sólo son una manera abstracta de articular lo que parece humano y útil en un determinado momento.

Cuando Hume comenzó a visitar el salón de la rue Royale, conoció a un círculo de pensadores que no sólo habían leído y comprendido sus ideas, sino que también estaban preparados para hacer frente a lo que implicaban. El filósofo escocés tenía mucho en común con ellos, empezando por un rechazo absoluto del cristianismo. Durante sus días en París, Hume se quejó a su amigo Hugh Blair de que los ingleses estaban «recayendo rápidamente en la estupidez, el cristianismo y la ignorancia más profundas».^[25] Sin embargo, lo que hacía de él un adversario tan fascinante en las discusiones era su talento sin parangón para la argumentación sistemática, todo un desafío para los invitados habituales del salón, que tal vez se habían acostumbrado en exceso a las virtudes y las debilidades retóricas del grupo. El espíritu vivaz de Diderot no se interesaba por cuestiones puramente teóricas, mientras que D'Holbach, por su parte, siempre fue más cien-

tífico que filósofo. *Le bon David* los obligó a defender sus puntos de vista no contra los creyentes, sino contra su propio y absoluto escepticismo, una actitud omnipresente que conducía directamente al vacío, y aún más radical que la de los franceses.



David Hume, *le bon David*, como lo llamaban en Francia, llegó a ser un invitado habitual del salón de D'Holbach durante sus años en París. Retrato al óleo de Allan Ramsay, 1766.

La postura anticristiana adoptada por D'Holbach, y hasta cierto punto también por sus amigos, era radical y valiente en un sentido político, pero en el fondo sólo reemplazaba la creencia en la religión por la fe en la ciencia. Como la fe religiosa, el ateísmo científico del círculo de D'Holbach defendía la idea de una verdad única y alcanzable. Por su parte, Hume había llevado el escepticismo epistemológico (el escepticismo acerca de lo que es posible conocer) mucho más allá de todo lo que se había escrito desde los pensadores más radicales de la antigua Grecia, reduciendo al yo humano a una mera ilusión nacida de las sensaciones y de la costumbre.

El agnosticismo hizo entrar a Hume en conflicto con su anfitrión ateo. Para el escocés, el ateísmo representaba una especie de certeza que no tenía cabida en su filosofía. Si D'Holbach había escrito *El cristianismo desenmascarado*, el ataque más sostenido al

cristianismo publicado en la época, Hume había escrito, si bien todavía no había publicado, una obra titulada los *Diálogos sobre la religión natural*, en la que tres personajes debaten sobre los méritos de distintos grados de fe y de escepticismo.

El autor no se identifica abiertamente con ninguno de ellos, pero Philo, el más escéptico de los tres, es el que mejor refleja la postura de Hume. Es posible que haya alguna clase de Dios, afirma Philo categóricamente, pero «no tenemos datos para fundar ninguna cosmogonía». Demoliendo una «prueba» de la existencia de Dios tras otra, mientras deja abierta la posibilidad de que exista una realidad no probada e improbable, Philo es el máximo escéptico *à la Hume*, y hasta tal punto, que uno de los que discuten con él confirma lo siguiente: «La tarea que has acometido, plantear dudas y objeciones, es la más apta para ti y, en cierto modo, en ti parece natural e inevitable.»^[26] Por lo visto, Hume pensaba que la tarea que se había propuesto llevar a cabo, a saber, destruir todas las bases racionales de la creencia religiosa, era infinitamente más importante que la cuestión de saber si existía o no una realidad posible fuera de nuestros sentidos, una realidad sobre la que no podía constatarse hecho alguno.

A D'Holbach, al que sus amigos llamaban el «enemigo personal de Dios», debió de incomodarle esa postura filosófica tan cautelosa. Al fin y al cabo, aun cuando las leyes naturales no sean más que afirmaciones formales de lo que hemos llegado a esperar que ocurra («el sol saldrá mañana»), a efectos prácticos hacemos bien en vivir como si esas expectativas empíricas *fuesen* necesidades objetivas. El agnosticismo de Hume parecía trivial frente al poder abrumador de la Iglesia, de la censura, de los encarcelamientos, de los trabajos forzados y de las ejecuciones. Atacado en Gran Bretaña por no ser suficientemente religioso, al pensador empírico le leyeron la cartilla en París por negarse a renunciar a toda fe. Y eso se debió a que su postura no se entendió correctamente. Filosóficamente hablando, en su juventud Hume se

había hecho a la mar con la intención de capturar la Verdad definitiva, el pez más grande en las aguas del conocimiento objetivo, pero sólo había regresado con peces pequeños, una captura de suposiciones pragmáticas más allá de las cuales no se podía saber nada. Diderot y D'Holbach no tenían esa ambición epistemológica. Como filósofos, se conformaban con quedarse en la orilla y admirar la vista, dispuestos a suponer que lo que veían estaba realmente ahí. Ellos no discutían sobre la naturaleza del mar o de las criaturas de las profundidades, sino con la gente que afirmaba ser capaz de andar sobre las aguas.

La diferente postura filosófica hizo que arreciaran las pullas en el seno del grupo. Algo injustamente tal vez, Hume ridiculizó el optimismo aparentemente inagotable de los amigos, que seguían creyendo que «la sociedad humana es capaz del Progreso perpetuo hacia la Perfección»,^[27] pese a que había suficientes indicios de que ese progreso era sumamente limitado. Hume el historiador había aprendido a ser escéptico no sólo en lo que a metafísica se refiere, sino también en política. Mientras tanto, D'Holbach y Diderot sencillamente no podían creer que Hume no los siguiera en su ataque frontal a la Iglesia. Cuando el gran historiador Edward Gibbon (el autor de la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*) asistió a las cenas del barón en 1763, advirtió el «celo intolerante» de los filósofos franceses, que «se reían del escepticismo de Hume, predicaban los principios del ateísmo con la intolerancia propia de los dogmáticos y maldecían con burla y desprecio a todos los creyentes».^[28]

Gibbon, un hombre de mucho mundo, y su comentario, nos interesan por dos razones. Por un lado, demuestran que el tono del salón podía escandalizar incluso a la más ilustrada de las mentes escépticas. La evidente irritación de Gibbon ante el sermón que le soltaron también sugiere que el dúo D'Holbach-Diderot tendía a actuar en tándem, rechazando cualquier objeción con argumentos bien ensayados y estrategias probadas, de manera

muy similar a un matrimonio de ancianos o a un número de comedia.

Es obvio que tanto a Hume como a Gibbon los rechazaron con el famoso «¿cómo puede usted todavía seguir creyendo?» de D'Holbach y Diderot, y a los británicos les pareció un punto demasiado insustancial para su gusto: a Gibbon por su imparcialidad de escéptico; a Hume porque estaba convencido de que los verdaderos desafíos de la filosofía eran otros. Desde su perspectiva básica, la tarea más importante consistía en comprender la imposibilidad absoluta de certeza alguna, una certeza que los *philosophes* parecían cultivar por razones que a Hume debieron de parecerle filosóficamente irresponsables. En cambio, desde la posición de los franceses, Hume malgastaba sus energías en cuestiones que no podían servir a su propósito principal, cambiar una sociedad y una moral —toda una cultura— cuyas injusticia y sufrimiento innecesarios a ellos les resultaban insoportables. Para ser exactos, el de Hume era un proyecto filosófico; el suyo, un proyecto político.

A pesar de esas diferencias, *le bon David* y sus amigos parisinos sabían que estaban del mismo lado, en la oposición categórica a la manera general de pensar. Hume era demasiado escéptico para creer que esa manera de pensar se podía cambiar, mientras que Diderot y D'Holbach insistían en que había que intentarlo, aun enfrentándose a abrumadoras probabilidades en contra. El respeto y el apoyo mutuos siguieron intactos después de que Hume regresara a Londres en 1766. Tanto el barón como Diderot continuaron carteándose con él, y Diderot dirigía sus cartas al «querido y muy honorable David» con promesas de que la «señora Diderot besará esas dos enormes mejillas tuyas de san bernardo», [29] una promesa con su punto de burla, pues la mujer de Diderot detestaba a los irreverentes y peligrosos amigos de su marido. La amistad entre ambos fue duradera, aun cuando estuviera a punto

de ser sometida a una prueba, no por motivos filosóficos, sino a causa de una mezcla explosiva de vanidad y paranoia.

9. UNA FILOSOFÍA NATURAL

Los amigos filósofos de la rue Royale creían con fuerza y optimismo que la ciencia era capaz de mejorar la sociedad y explicar el universo. El método científico era la alternativa obvia a la fe religiosa, y, en su optimismo casi ilimitado, los *philosophes* tendían a dejarse llevar por el entusiasmo general que despertaban los descubrimientos científicos. Se movían en círculos científicos, y eran los primeros en enterarse de nuevos descubrimientos y publicaciones y del progreso aparentemente imparable del conocimiento.

Ese entusiasmo por la certeza científica se respiraba en el aire, y tanto es así que había dejado de ser exclusivo de las academias y salones y había llegado a las calles. «La ciencia te grita por doquier y dice: “¡Mira!”»,^[1] escribió Sébastien Mercier, el reportero itinerante de la Francia del siglo XVIII. «Nuestros bulevares se han convertido en escuelas de física»,^[2] exclamó otro escritor, pensando, tal vez, en los *Affiches de Paris*, que prometían cursos en todas las ciencias, o en los espectáculos de «física divertida» del Boulevard du Temple, pensados para usar los fenómenos naturales como atracciones de feria y con el mayor espectáculo posible.

El París de D'Holbach y Diderot era un hervidero de ideas, desbordante de descubrimientos científicos y posibilidades asombrosas. La emoción del pensamiento experimental abandonó los laboratorios y salió a los bulevares. Artistas y charlatanes hacían demostraciones del poder de la electricidad, y si a alguien le sobraba un par de *sous*, podía permitirse ser testigo de las fuer-

zas aparentemente milagrosas de la naturaleza, milagros que se podían controlar, predecir y explicar.

Un experimento en particular atrajo la imaginación pública. En abril de 1746, el famoso Jean-Antoine Nollet, profesor de física experimental y miembro de la Académie des Sciences, reveló el poder de la electricidad en Versailles, transmitiendo descargas eléctricas primero a una fila de ciento ochenta guardias cogidos de la mano y luego a doscientos monjes cartujos «voluntarios». Tras el experimento siguió un debate sobre si sería igualmente posible electrificar a eunucos (obviamente pensados para ser menos fácilmente «electrificados» por fenómenos emocionales o de otra clase). Las pruebas llevadas a cabo con tres *castrati* de los músicos del rey mostraron muy satisfactoriamente que los cantantes saltaban y se retorcían igual que los demás hombres. En una de las demostraciones científicas preferidas de Nollet, un niño pequeño aparecía suspendido del techo con cuerdas de seda y luego se lo conectaba a un cable eléctrico. Cargado de electricidad, el niño podía no solamente atraer objetos con la mano como si fuera un imán; cuando le daba un beso a una niña, el público, sin aliento, podía ver, en la sala a oscuras, chispas que volaban entre los labios..., una metáfora poética que la ciencia conseguía hacer visible.

Los fenómenos eléctricos parecían contener el secreto de la vida misma, de las emociones, del movimiento, y quizá incluso del alma. Cada demostración conseguía que el público estuviese un poco más dispuesto a considerar la idea de *l'homme machine*, como lo había expresado La Mettrie. Si algunos científicos intentaban explicar los misteriosos movimientos internos del cuerpo y de la mente con medios eléctricos, otros enfocaban la cuestión desde la dirección opuesta, construyendo autómatas diseñados para imitar la vida lo más perfectamente posible. En parte se trataba, por supuesto, del antiguo sueño del alquimista, crear la vida, pero la mecánica de la época, así como el gusto del público

por el espectáculo, permitían crear muñecos mecánicos cada vez más perfectos, con ojos que se movían y extremidades flexibles, capaces de hablar, de beber agua e incluso de cantar. La sensación que causó, en 1770, la aparición del «Turco», el autómatas que jugaba al ajedrez (un engaño consistente en un jugador escondido dentro de un muñeco que supuestamente movía las piezas del tablero con un complejo mecanismo), no fue más que la culminación de una fiebre generalizada por la mecánica y la imitación de la vida.

El modelo científico operaba en un mundo material, observando una realidad que, en principio al menos, se podía medir, contar, predecir y explicar. Mientras los químicos, los físicos y los zoólogos intentaban, según una metáfora muy popular en la época, «arrancar los secretos del pecho de la naturaleza», los *philosophes* que rodeaban al barón d'Holbach se preocupaban por desarrollar una nueva moral sin hechizo alguno y sin ninguna «guía fantasmagórica» desde el más allá.

Un pensador clave en busca de principios morales, un hombre cuya obra influyó profundamente en el pensamiento radical ilustrado, fue un poeta muerto casi dos mil años antes. A pesar de que sigue siendo una figura misteriosa de la historia de la antigua Roma, y aun cuando no sabemos casi nada sobre su vida, ayudó a abrir los ojos a generaciones de mentes inquisitivas.

Titus Lucretius Carus, Lucrecio, vivió en Italia durante la primera mitad del siglo I a. C. La mayor parte de lo que sabemos de él se encuentra en su poema épico inacabado *De la naturaleza de las cosas*, en el que interpretó y explicó con singular lucidez el mundo que lo rodeaba. Todos los pensadores de la Ilustración lo leyeron, D'Holbach lo tradujo al francés y Diderot tomó de él la mayor parte de la concepción de la naturaleza que expuso en *El sueño de D'Alembert*. Para los protagonistas principales de la Ilustración radical, con sus muchos enemigos y muy pocos amigos,

Lucrecio fue un aliado clave y una presencia constante, casi un miembro del salón.

De la naturaleza de las cosas es un manifiesto materialista, pero también es un gran poema extático que exalta la belleza de la naturaleza y las maravillas del mundo, un viaje épico en hexámetros que presenta al lector no sólo toda la naturaleza desde lo infinitamente pequeño hasta la grandeza del universo, sino también el ciclo de la vida y la experiencia humanas. El primero de los siete mil quinientos versos del poema contiene la palabra *genetrix*, la madre, la «criadora del pueblo de Eneas»;^[1a] el último termina abruptamente con la visión de unos cadáveres.

Lucrecio se inspiró en el filósofo griego Epicuro. Es una suprema ironía (así como el resultado directo de siglos de propaganda eclesiástica) que a Epicuro se considere con frecuencia el filósofo de la permisividad total y desenfrenada, un «filósofo para los cerdos», como decían de él sus enemigos. Pero nada más lejos de la verdad. Para Epicuro, el objetivo de la vida humana es una moderación inteligente de las pasiones, la liberación del espíritu y del cuerpo de toda esclavitud. Si bien es natural buscar el placer y huir del dolor, las pasiones no domesticadas y los objetos inalcanzables del deseo crean el dolor más grande, y todo vínculo lleva dentro de sí la tragedia de la pérdida. Por tanto, la mente sólo hallará su verdadero e inquebrantable equilibrio —la ataraxia— si comprende las causalidades del mundo material, sus mecanismos invariables, y extrae las conclusiones apropiadas. Para Epicuro, sólo el mundo material puede ser una fuente fiable de conocimiento. Dado que del mundo inmaterial no se puede saber nada, y tampoco de los dioses ni de la vida después de la muerte, el objetivo debe ser alcanzar, en esta vida, el estado más libre y con menos dolor.

Lucrecio veneraba a Epicuro, que, en su opinión, había liberado a la humanidad de la religión, palabra cuya etimología, a fin de cuentas, hay que buscarla en el latín *religare*, relacionado con

«atar, amarrar», las ataduras impuestas al espíritu humano. Lucrecio deseaba poner fin a esa coerción rompiendo los vínculos impuestos por la ignorancia, que cree ver un espíritu detrás de cada árbol, un demonio en cada cueva y un dios detrás de cada rayo. Epicuro había puesto término al temor que llevaba a humillarse ante lo desconocido un logro celebrado por Lucrecio con una intensidad digna del joven Shelley:

Quando a los ojos hundida en vileza la vida humana
yacía por tierra del peso de la Religión abrumada,
la cual de allá de los cielos la gran cabeza asomaba,
colgando en horrenda visión sobre los mortales su carga,
fue un hombre griego el primero que se atrevió cara a cara
los ojos mortales a alzar y a hincar ante ella la planta;
que a él ni rumores de dioses o rayos ni con amenazas
del cielo el rugido arredró, sino tanto más denodada
virtud le aguijó en el ánimo, a que las prietas cerrajas
que puso a sus puertas natura el primero quebrar anhelara.^[3]

Leer *De la naturaleza de las cosas* es salir al aire libre, al viento tonificante de la libertad intelectual, una tormenta seguida por la «serena luz del sol» a la que se refería Hume. Lucrecio afirma que la libertad que se encuentra en la calma mental absoluta radica en aceptar la evidencia de los sentidos y el carácter definitivo de la muerte. Una vez comprendemos que tenemos que morir y extinguirnos, no seremos esclavos de lo desconocido ni viviremos atemorizados por el castigo eterno o en la vana esperanza de recompensas celestiales, sino que buscaremos la mayor felicidad y la justicia más perfecta en nuestro mundo, para beneficio de los vivos.

Los versos de Lucrecio, escritos antes de que los experimentos científicos pudieran confirmar lo que el poeta había deducido de la observación, tienen un auténtico valor prometeico. La materia de la que está hecho el mundo, la causa de que un árbol dé frutos, la constancia de la materia, no son interferencias divinas, sino «gérmenes primordiales». Esas partículas diminutas forman

toda la materia, y son muy diferentes en especie, de modo tal que ninguna sustancia puede de repente convertirse en otra. La materia debe de estar hecha de esas partículas atómicas imperceptibles, sostiene el poeta. ¿De qué otro modo podría la humedad evaporarse de la ropa tendida al sol? ¿Cómo podría gastarse un abrigo tras años de uso, o una piedra votiva por el roce de generaciones de dedos piadosos? ¿Cómo podría una pieza de asta transparente ser penetrada por la luz, pero no por el agua, si los átomos de la luz no fuesen mucho más pequeños que los del agua?

Hasta ahí Lucrecio no decía nada que ya no hubieran dicho Demócrito y Epicuro varios siglos antes. Lo que convierte *De la naturaleza de las cosas* no sólo en uno de los poemas más estimulantes de la literatura latina, sino también en una gran obra filosófica, es una lengua que vibra con imágenes vívidas, una observación asombrosamente exacta de la naturaleza y el valor moral con el que Lucrecio llevó a su conclusión definitiva las ideas básicas de Epicuro. En cierto modo, como más tarde hizo Hume, Epicuro sostuvo, desde un punto de vista individualista y escéptico, que no podemos saber nada sobre los dioses y, por lo tanto, que no deberíamos perder nuestro precioso tiempo intentando hacerlo. Sin embargo, Lucrecio adoptó una postura más política, que sería la fuente de inspiración de D'Holbach y Diderot. Los dioses eran invenciones poéticas, sombras efímeras. La vida se desarrolla aquí y ahora; sufrimiento innecesario hay de sobra, y gran parte de él lo causa la religión. Ilustrar a la gente acerca de la naturaleza material del universo y la irrelevancia de los dioses equivalía a poner término a ese sufrimiento.

La teoría atomista de la materia propuesta por Lucrecio también se había desarrollado originalmente en la antigua Grecia, pero el romano la convirtió en una teoría personal que sorprende a los lectores modernos por la manera en que anticipa los principios centrales de la física moderna.

Lucrecio sostiene que los átomos no están detenidos, sino que se desplazan constantemente en el espacio a una velocidad increíble, chocando y rebotando entre sí y formando nueva materia en un proceso gobernado por el azar —igual que motas de polvo que ejecutan su danza radiante y caótica en un rayo de luz—. Todo está hecho de átomos, incluidos los dioses, que viven perfectamente felices y no interfieren en el curso de la naturaleza. De hecho, cuando escribe sobre los dioses, Lucrecio parece considerarlos más bien realidades psicológicas, arquetipos poéticos más que seres activos, una visión de la que Spinoza tomó gran parte de su propia idea de Dios, que para él era solamente otra manera de llamar a las leyes de la naturaleza.

Como su maestro Epicuro, Lucrecio abogó apasionadamente en contra del miedo a la muerte y a la vida después de la muerte. La mente misma está hecha de átomos sumamente delicados y, como todo compuesto de átomos, está destinada a descomponerse y a recombinarse en otras formas; la mente morirá con el cuerpo y desaparecerá con él, tal como se formó y llegó a la madurez durante el desarrollo físico y mental del niño. La mente y el cuerpo son una unidad, la misma cosa sujeta a las mismas leyes, y después de morir no habrá quien lamente su estado de sombra, nadie a quien castigar o recompensar. *Nil igitur mors est ad nos*: «Por tanto, la muerte no es nada para nosotros», concluye Lucrecio.

Una vez que aceptamos la mortalidad del cuerpo y el alma, comprendiendo la muerte no como sufrimiento eterno, sino simplemente con un estado de no ser, desaparece el mayor terror que empaña la vida. Se puede descartar el miedo al infierno, y con él la «negrura de la muerte» que estropea cada aspecto de la vida mortal con el miedo a lo desconocido y a la otra vida.

Liberados del miedo, podemos reconocer en los dioses personificaciones míticas de la serenidad. El poema de Lucrecio comienza con una invocación a Venus, retratada como el principio

creativo de toda vida, a la que se le implora que mantenga distraído al dios de la guerra, una escena que Lucrecio plasma con gran inmediatez, cuando Marte, «que rige las fieras guerras [...] sobre tu regazo depone la testa a menudo, vencido de eterna lla-ga de amores, [...] pace de amor en ti, diosa...».

Si bien Lucrecio concedía a los dioses su cuota de placeres terrenales, su propia actitud hacia el amor físico estaba teñida por una desconfianza, típicamente epicúrea, de las pasiones intensas. El poeta creía que demasiado a menudo el placer transitorio conduce a un sufrimiento que dura toda la vida. Resulta particularmente conmovedor que, pese a su insistencia casi puritana en la moderación que ha de prevalecer en todas las cosas, al poeta-filósofo se lo vilipendiara póstumamente como un hedonista inmoral cuya lascivia terminó castigada como correspondía. Cuatro-cientos años después de la muerte de Lucrecio, el escritor cristia-no Jerónimo afirmó saber que el poeta romano se había quitado la vida después de que una poción amorosa le hiciera perder la razón. Al fin y al cabo, sólo un loco era capaz de tener semejan-tes ideas.

Tendrían que pasar mil años para que los eruditos humanistas del Renacimiento rehabilitaran el gran poema de Lucrecio. Sólo los más osados abrazaban el materialismo intransigente del libro, pero nadie podía negarle sus cualidades como gran obra poética. Si al joven Denis Diderot en París, y a David Hume en Edim-burgo, se les permitió leer una obra tan peligrosa en sus días de estudiantes, fue a causa del sonoro hexámetro de Lucrecio, un eco de la voz de Homero. Sin duda alguna a los jóvenes también les habrán hablado de la muerte supuestamente terrible del poeta (delirante de amor), y no cabe duda de que el énfasis pesimista en la extrema moderación de los sentidos —aunque entrase en contradicción con su supuesto suicidio— era un mensaje útil que los profesores podían transmitir a los adolescentes. Condenado como filósofo, Lucrecio sobrevivió como poeta, y desde el gran

ensayista francés Montaigne hasta Spinoza y D'Holbach, todo el mundo lo leyó y recibió su mensaje:

Que si esto conoces y guardas en ti, Natura al momento
libre ya se la ve que, aliviada de amos soberbios,
ella por sí todo rige a su antojo sin dioses por medio.[4]

Con su mezcla de máxima claridad intelectual y *pathos* moral, Lucrecio fue tal vez el antepasado más directo de la Ilustración radical. Si hubiera podido sentarse a la mesa de D'Holbach, podría haber tomado parte casi inmediatamente en las conversaciones, pues todas las principales ideas de los ilustrados le hubiesen resultado familiares y su origen hubiese podido remontarse a su gran poema.

«Hay un libro publicado en Holanda, en dos volúmenes en octavo, llamado *De la nature*», escribió Hume a su amigo Hugh Blair en 1764. «Es prolijo, y en muchas partes antojadizo; pero contiene algunos de los razonamientos más audaces que pueden encontrarse impresos.»[5]

El título exacto de la obra que tanto impresionó al filósofo escocés era *Système de la nature* (un guiño respetuoso a Lucrecio, que también ponía a la naturaleza en el título de su gran obra, como hizo Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana*), publicado en Ámsterdam y entrado a escondidas en Francia. Como autor aparecía un académico fallecido poco antes que respondía al apellido de Mirabaud. Detrás de esa prudente fachada se escondía, una vez más, Thiry d'Holbach, el genial anfitrión de la rue Royale.

En su obra anterior, *El cristianismo desenmascarado*, D'Holbach había atacado concretamente al cristianismo para demostrar con todo detalle lo absurdo de sus creencias, basadas no en la verdad espiritual, sino en mitos orientales y en intereses políticos. En colaboración con el científico y escritor Jacques-André Naigeon (1738-1810), otro invitado habitual en sus cenas, había puesto por escrito sus argumentos en *Teología portátil* (*Théologie portative*,

1767), una parodia del catecismo, en *El contagio sagrado* (*La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition*, 1768), y también en *Historia crítica de Jesucristo* (*Histoire critique de Jésus-Christ*) y un *Tableau des saints* (ambas de 1770). No contento con su carga de trabajo, que emprendió sin renunciar a los artículos que escribía para la *Encyclopédie* y a un buen número de traducciones de libros antirreligiosos y panfletos ingleses, también tradujo *De la naturaleza* al francés.

En *Sistema de la naturaleza*, D'Holbach emuló a Lucrecio yendo más allá de un ataque a la religión y disponiéndose a construir una visión del mundo basada no en mitos antiguos y en una supuesta revelación, sino en lo que revelaban los sentidos. «El origen de la infelicidad del hombre es su ignorancia de la Naturaleza»,^[6] afirmaba el barón en el comienzo mismo de la obra, y su postura queda plasmada en esa breve declaración, a partir de la cual el autor infiere nada menos que la necesidad de una revolución total de nuestra manera de estar en el mundo y del modo en que nos gobiernan.

Al leer el *Sistema* de D'Holbach comprendemos fácilmente por qué Hume quedó tan impresionado con los «razonamientos más audaces que pueden encontrarse impresos». Al mismo tiempo, no podemos evitar pensar que su caracterización del libro como «prolijo» y «antojadizo» es un eufemismo cortés. La voz de D'Holbach resuena con principios dignos y con verdades inatacables, pero las setecientas y pico de páginas en dos gruesos volúmenes están plagadas de repeticiones y redundancias, como si fueran más bien un acta de las discusiones mantenidas en la rue Royale, fieles transcripciones de debates mantenidos a lo largo de muchas veladas durante las cuales el hilo de una conversación se abandona para retomarlo más adelante y hay que convencer a los recién llegados repitiendo argumentos archiconocidos. Incluso los argumentos en contra han sobrevivido en forma de objeciones anticipadas: «algunos podrían decir»; «se ha señalado

que»; «puede plantearse la objeción»... Comentarios como éstos transmiten al lector la impresión de estar realmente en el salón en el momento en que una idea se expone y se discute con vehemencia.

Thiry d'Holbach fue un hombre de gran coraje intelectual y fortaleza moral, pero no un gran estilista. Salta a la vista que escribía de prisa —su producción era extraordinaria—, así como en el mayor de los secretos, pero su prosa repetitiva e insistente puede ser torpe y pesada pese a algunos bellos ejemplos (que pueden no ser suyos) y a la innegable dignidad del tono (que sin duda alguna era del barón). Sus amigos reconocían ese defecto, como incluso pudo reconocerlo el propio autor, y corregían las obras de D'Holbach, una tarea que recaía especialmente en Diderot, Naigeon y Helvétius.

Es harto probable que las grandes obras del barón fuesen trabajos realizados en colaboración, testimonios de los debates de su salón. A veces casi oímos hablar a tal o cual invitado: a Diderot, con una imagen hermosa o una paradoja deslumbrante; a Jacques Naigeon, con su sarcasmo y su mordacidad; al indomable Ferdinando Galiani, que de vez en cuando y en tono de burla decía algunas palabras a favor del Señor; a Buffon y, más tarde, a Augustin Roux, con uno de entre un sinnúmero de ejemplos tomados de la biología; al novelista Marmontel, con una observación irónica; a Jean-Baptiste Suard, un amigo personal del barón, puliendo el giro de una frase mientras el cauto *abbé* Morellet (que luego afirmó no haber oído nunca impiedades en el salón) se tapaba los oídos.

Dado que a menudo las extensas obras seguían siendo indigestibles para el público lector, algunos de los amigos anónimos asumieron la responsabilidad de condensarlas en tomos más breves y manejables y mejor estructurados; por ejemplo, destilando de ese monstruo que era el *Sistema de la naturaleza* un volumen incisivo titulado *El buen sentido* (*Le Bon sens*, 1772), que presenta-

ba el mismo razonamiento de manera más eficaz en menos de la tercera parte de las páginas. «Es el *Sistema de la naturaleza* despojado de ideas abstractas y metafísicas; es ateísmo puesto al alcance de las criadas y los peluqueros»,^[7] suspiró Friedrich Melchior Grimm, famoso por su gusto por las pelucas formales y al parecer preocupado por tenerlas en el futuro.

Pese a su falta de elegancia y a su estructura, pesada y difícil de manejar, el «maldito *Sistema de la naturaleza*», como lo llamó el indignado Voltaire, es un compendio de todos los argumentos que el siglo XVIII podía presentar a favor del materialismo, un monumental llamamiento a la razón que no tardó en dar lugar a un gran escándalo. Los escritores religiosos echaron chispas y se lanzaron a una actividad frenética, escribiendo refutaciones y acusaciones, mientras el patriarca de los ilustrados hizo una vez más todo lo posible, desde la seguridad del exilio, para desacreditar una obra que era doblemente peligrosa por las ideas que propagaba y porque desviaba la atención de su persona. «Habría que estar completamente loco para no admitir la existencia de una gran inteligencia cuando la propia es tan pequeña», pinchó Voltaire al autor anónimo, añadiendo que el libro había causado un «daño irreparable».^[8]

D'Holbach recalcaba todos sus argumentos con una coherencia lógica implacable. Todos los problemas que afligen a la humanidad surgen de una desafortunada tendencia a ignorar lo que tenemos delante de los ojos y a favorecer una especulación insulsa: «Los hombres siempre se engañarán abandonando la experiencia para seguir sistemas imaginarios. El hombre es la obra de la naturaleza: existe en la naturaleza, está sujeto a sus leyes, no puede librarse de ellas; y no puede ir más allá de ellas ni siquiera con el pensamiento.»^[9]

Si confiamos en nuestros sentidos, comprenderemos que el mundo sólo es materia y movimiento, y que está estrictamente gobernado por la necesidad, por la causa y el efecto. Se trata de

una idea fundamental para D'Holbach, y permite comprender más fácilmente por qué no podía seguir a Hume en su psicología de los hábitos de la percepción. D'Holbach necesitaba una roca sobre la cual construir su sistema, y la encontró en la pura necesidad de Spinoza, en la duda de Descartes y en la física de Newton, no en la clase de escepticismo empírico que no admitía la solidez siquiera de las leyes naturales.

¿Por qué la gente cree en Dios?, se preguntaba el barón, y concluía que sólo podía deberse a la ignorancia y el miedo. Igual que las naciones y las sociedades, la gente había vivido en la oscuridad más completa respecto de las verdaderas causas de los fenómenos naturales. Al final, la ciencia reemplazaría las antiguas supersticiones explicando las fuerzas en funcionamiento en la naturaleza y mostrando la clara conexión de causa y efecto, pero para nosotros, según D'Holbach, puede ser más difícil aceptar los mecanismos ciegos de la necesidad que el propósito oculto de la creación de inspiración divina. Desconcertados por el juego mecánico de las fuerzas naturales que están más allá de nuestro control y nuestra comprensión, atribuimos una intención oculta a los hechos naturales, una voluntad similar a la nuestra. Vivimos en un mundo social, dominado por intenciones ajenas, por el bien y el mal, que no son otra cosa que maneras de decir si una acción humana nos es útil o perjudicial.

Esta idea es un claro eco de Spinoza, cuyo argumento protoatео sostenía que la Creación era perfecta y cualquier imperfección que se percibiera tenía su origen en la perspectiva limitada de los seres humanos y no en la naturaleza como tal. Ahora ese argumento daba un paso más, hasta llegar a ser precursor de Darwin: la naturaleza no es un universo moral, sino un mecanismo ciego del que los humanos son una parte que se halla en cambio constante, igual que los otros organismos.

Egocéntricos e infantiles como somos, esperamos que la naturaleza exista para nosotros y queremos creer que nuestro sufri-

miento es algo importante y cargado de significado: «El hombre cree que su bienestar es una deuda que tiene con él la naturaleza; que, cuando sufre el mal, la naturaleza comete una injusticia con él.»^[10] Proyectamos en la naturaleza intencionalidad, el bien y el mal, porque creemos en fuerzas misteriosas. Humanizamos la naturaleza adscribiendo una voluntad a sus mecanismos ciegos, un reflejo social que al mismo tiempo revela que somos profundamente narcisistas; sencillamente no podemos creer que cualquier cosa que nos rodea podría existir perfectamente sin nosotros, que no somos ni el propósito de la Creación ni el centro del universo.

Dios nace de nuestra ignorancia de la naturaleza, pero también de nuestro miedo y de nuestro anhelo de significado. Nos sentimos débiles y enfermos, y por eso creamos una visión de fuerza; somos mortales y anhelamos la inmortalidad; estamos rodeados de sufrimiento carente de sentido y creamos la idea de una justicia después de la muerte. Nada parece más aterrador que la perspectiva de nuestra aniquilación física y mental en la muerte y de vivir en un mundo sin significado, sin finalidad, y es ahí donde cobra forma la idea de un ser que corrige todos los males de nuestra existencia, la antítesis misma de nuestra imperfección. Los miembros radicales del círculo de D'Holbach no eran inmunes a ese reflejo mental, y ni siquiera Diderot pudo nunca aceptar por completo la ausencia de toda conexión entre la virtud y la felicidad, y recayó en una manera religiosa de pensar cuando, durante una conversación, desafió a D'Holbach a que le mostrase a un solo hombre malo que fuese realmente feliz, o a una persona virtuosa que no estuviera, en el fondo de su alma, contenta con la vida a pesar de todos los padecimientos y obstáculos.

D'Holbach era más realista, y no admitía excepciones. «La primera teología del hombre se fundó en el miedo y la modeló la ignorancia»,^[11] escribió el barón. «La naturaleza, dices, es absolutamente inexplicable sin un Dios; eso significa que, para explicar

algo que entiendes mal, necesitas una razón que no entiendes en absoluto»,^[12] dijo sucintamente el autor (en este caso muy posiblemente el propio Diderot) en *Le Bon sens*.

La tragedia de esta concepción errónea, egocéntrica y supersticiosa radica en que causa un sufrimiento terrible y hace que un creyente cometa, como dice convincentemente D'Holbach, un «lento suicidio». Asustado por unas leyes supuestamente divinas, vivimos siempre con miedo a los ojos de un fantasma que todo lo ve, reducidos a un estado supersticioso propio de la primera infancia, obligados a vivir con la fijación de una existencia ilusoria después de la muerte a costa de nuestra vida presente, llena de culpa y de miedo al castigo sobrenatural o de vanas esperanzas en una recompensa en el cielo, y manipulados por sacerdotes que basan su poder terrenal en la autoridad divina.

En lugar de esa existencia disminuida de esclavitud espiritual, D'Holbach propone una vida libre de fantasmas y demonios, una sociedad basada en la comprensión de la naturaleza humana y de las leyes naturales. «De hecho», escribió, «¿qué es un ateo? Es un hombre que destruye quimeras perjudiciales para la especie humana con vistas a volver a llevar a los hombres a la naturaleza, a la experiencia y a la razón.»^[13]

Tras demostrar la insensatez de la fe en fantasmas trascendentales, D'Holbach pide un conocimiento útil y constructivo. El universo está hecho de materia y movimiento, siendo el movimiento un estado de la materia en determinadas condiciones. Diferentes clases de materia se combinan, se descomponen y vuelven a combinarse para formar el mundo material según la necesidad que se expresa en las leyes de la física. No hay nada más: ni segunda sustancia cartesiana, la que formaría el alma inmortal, ni vida después de la muerte; no hay Providencia, no hay un sentido inherente a la existencia, no hay Dios.

Empujadas por la necesidad, las circunstancias específicas conducen a la organización de la materia de modo tal que los movimientos de sus partes internas parezcan actuar espontáneamente, trayéndola a la vida. Como muchos de sus contemporáneos, D'Holbach creía en la creación espontánea de la vida; la madera o la harina, si las dejamos en un lugar húmedo y cálido, terminarán repletas de pequeños organismos que comúnmente se consideraban los comienzos de la vida a partir de la materia muerta. Sin embargo, eso no significa que la gran cadena del ser se haya interrumpido. «El hombre es puramente físico», insistía el barón.

No obstante, los movimientos internos de la materia pueden ser tan sutiles, tan sorprendentes, que los humanos primitivos sólo podían explicarlos suponiendo que en ellos estaba en funcionamiento una sustancia completamente distinta, un alma que interactuaba misteriosamente con el cuerpo físico. Igual que los autómatas que tanta sensación causaban en los bulevares de París, el resorte oculto e invisible hacía que el mecanismo pareciera animado por una chispa divina, y los humanos, asustados, suponían que esa enigmática fuente del movimiento se hallaba fuera de su mundo y era inmortal, que su propia muerte no era la aniquilación del individuo, sino solamente el vertido del alma en un recipiente temporal. Pero, escribe el barón, la vida no es sólo material, nosotros mismos somos partes de ese mundo material: «El hombre ocupa un lugar entre esa multitud de seres de los que la naturaleza constituye la recopilación. [...] Su vida en sí no es nada más que una larga serie, una sucesión de movimientos necesarios y conectados que obran perpetuos y continuos cambios en su máquina; que tiene como principios las causas contenidas dentro de él mismo, como la sangre, los nervios, las fibras, la carne, los huesos, en una palabra, la materia, tanto sólida como líquida, de la que se compone su cuerpo.»^[14]

En cuanto parte del mundo físico, toda vida está sujeta a sus leyes, y en consecuencia es probable que no se crease de repente,

sino a lo largo de los siglos: «Aunque la materia de la que se compone la tierra siempre ha existido, esta tierra puede no haber tenido siempre su forma actual y las propiedades que tiene ahora; quizá sea una masa que en el curso del tiempo se separó de otro cuerpo celeste.»^[15] ¿Vida procedente del espacio exterior? El barón lo consideraba posible. En cualquier caso, la vida tal cual es ahora no se creó hace seis mil años, como pretende la historia bíblica, sino que ha ido cambiando con las circunstancias externas y seguirá cambiando en respuesta a dichas circunstancias. A fin de cuentas, todas las formas de vida se adaptan a su entorno: «Si, por algún accidente, nuestro globo se desplazara, todas sus producciones cambiarán necesariamente. [...] Todas las producciones, para poder conservarse o para mantener su existencia actual, tienen ocasión de coordinarse con el todo del que han emanado; sin eso ya no podrán subsistir.»^[16]

Tras argumentar contra la ilusión de un universo habitado por demonios y una moral dictada por un Dios desconocido, D'Holbach pasa a proponer una nueva ética basada en las leyes de la naturaleza y en la razón. Cada organismo aspira instintivamente a la propia preservación, huye del dolor y busca el placer, y una vez que lo hemos comprendido encontramos la clave para una sociedad sana: «El placer y el dolor, la esperanza de felicidad o el miedo al sufrimiento, son los únicos motivos capaces de influir en la voluntad de los seres sensibles; así pues, para obligarlos, basta con que esos motivos existan y puedan entenderse; para conocerlos basta con considerar nuestra constitución, según la cual podemos amar o aprobar en nosotros mismos sólo aquellas acciones de las que resulta nuestra utilidad real y recíproca, que constituye una virtud.»^[17]

Como ya había enseñado Epicuro, el mayor placer no es necesariamente el más intenso, sino el más sostenible; puede incluso necesitar un dolor transitorio —por ejemplo, en un procedimiento médico—. Pero si el mayor placer posible es el único ob-

jetivo auténtico de toda vida, entonces la moral se ha de encontrar tras reconocer que ningún individuo es completamente autónomo y que tengo que escoger mi placer con prudencia, que tengo que educar mi deseo, y que en algún momento mi placer dependerá de la cooperación de los demás. «La virtud es todo lo que es verdadera y continuamente útil para los individuos de la especie humana que viven juntos en la sociedad; el vicio, todo lo que es pernicioso para ellos.»^[18] Los seres humanos son animales sociales, el placer sólo puede alcanzarse por medio de la sociedad, y la virtud es lo más útil para aumentar el placer del mayor número posible de personas.

Este pacto social, natural y beneficioso, que permite a la gente vivir según su naturaleza y obedecer a sus mejores impulsos, tiene en su contra la nefasta influencia de la religión, que D'Holbach compara con la costumbre, practicada entre los incas del Perú, de alargar calaveras forzándolas con tablas y cintas de cuero: «Las instituciones del hombre [...] normalmente conspiran para contrarrestar a la naturaleza, para constreñir, para desviar, para extinguir el impulso que la naturaleza le ha dado.»^[19] Infantilizados y deformados por una constante dieta de falsedad, los seres humanos «se entretienen con quimeras fabulosas», y se les impide desarrollarse según su naturaleza más íntima, esencialmente sana.

La religión, escribe D'Holbach, fuerza a la gente a desechar e incluso a perjudicar la única oportunidad de felicidad en la vana esperanza de una vida mejor después de la muerte. La religión hace a la gente culpable desde el nacimiento y defiende el dolor y el sufrimiento como valores positivos que hay que buscar, más que evitar, en nombre de la salvación, depravando y pervirtiendo a la humanidad en el proceso. La violencia en nombre de una virtud más alta, la lucha inútil contra los sanos impulsos naturales y la esclavización de pueblos enteros son la consecuencia, pues los sacerdotes y los príncipes se valen de las perversiones de

la religión para que las masas sigan sumidas en la ignorancia y la impotencia.

Aquí D'Holbach habla en un tono increíblemente franco. «La autoridad», escribe, «normalmente se cree interesada en mantener las opiniones recibidas; esos prejuicios y esos errores que considera indispensables para mantener su poder se sostienen con la fuerza, que nunca es racional.»^[20] El poder de los gobernantes es la «verdadera fuente del mal moral». A los seres humanos se los ha «gobernado con maldad», y ya va siendo hora de ver la verdad y liberarse de la servidumbre, con medios violentos si es necesario. La revolución estaba en el aire, incluso en los escritos de un barón que, por lo demás, era un hombre nada violento.

Casi todos los poderes y todas las autoridades del siglo XVIII tenían motivos para escandalizarse por esas opiniones. Al amparo del seudónimo de Mirabaud, D'Holbach, aun en su estilo repetitivo y torpe, hablaba con auténtica nobleza, y la claridad de su visión resultaba estimulante para algunos y absolutamente irritante para otros. Con la lucidez y el coraje intelectual que los caracterizaba, el barón y sus amigos (cuyas opiniones y argumentos resuenan en todo el libro) también tenían ideas que iban mucho más allá del alcance científico de la época, desde la teoría de la evolución hasta el esbozo de una antropología cultural y una psicología sistemáticas. La interpretación estrictamente materialista del mundo abogaba por la racionalidad, por la observación y por una moral basada en el interés personal y la solidaridad ilustrados, una idea para la cual la época todavía no estaba madura.

10. LOS JEQUES DE LA RUE ROYALE

D'Holbach y Diderot habían anclado la moral no en la verdad revelada o en la doctrina del libre albedrío, sino en la naturaleza humana. Su creencia en que los filósofos debían vivir según sus principios se había puesto a prueba en la pelea con Rousseau, pero en 1762 sus ideas de la moral y de la naturaleza humana pasaron a ser el centro de una comedia de costumbres que no tenía nada de filosófica.

Si La Chevrette, la finca de Louise d'Épinay, y sus habitantes alentaban experimentos vitales —experimentos morales que arrastraban tras de sí la ronda habitual de rumores y sospechas—, el principal centro de gravedad del círculo, la casa de D'Holbach en la rue Royale, era más convencional. El barón era un marido devoto, tan altruista y probablemente tan contrario al adulterio, que Diderot, huésped en Grandval, la casa de campo de D'Holbach, al principio no se atrevió a hablarle a su anfitrión acerca de su romance con Sophie Volland.

El matrimonio de D'Holbach era feliz, pero el barón también era celoso, y al parecer su joven esposa, una mujer muy atractiva, le había dado motivos. Varias veces las peleas sacudieron a toda la pequeña comunidad reunida en el salón cuando un invitado parecía demasiado íntimamente interesado en Madame. Y demasiado a menudo ella se sentía halagada por la atención que le prestaban, y hasta cierto punto podría haber alentado esos lances.

Se ha señalado con frecuencia que las vidas apasionadas de los intelectuales y pensadores morales son cuando menos tan enma-

rañadas y cómicas como las de las personas que no se preocupan por decirles a los demás cómo tienen que comportarse. De hecho, la única vez que la existencia del salón se vio amenazada no fue a causa de las presiones políticas, de la censura o de otros peligros externos, sino por un enredo muy teatral en que se vio implicada la señora baronesa.

A Diderot en particular le divertieron mucho las escenas dramáticas que siguieron, que parecían tomadas directamente del escenario de la cercana Comédie Française. «Debéis saber», escribió a Sophie Volland en julio de 1762, «que el amigo [el periodista Jean-Baptiste-Antoine] Suard, mariposeando alrededor de la baronesa, se había enamorado de ella.» Al principio a la baronesa no le importaba que la adularan un poco o que se fijaran en ella, pero su aspirante a amante no tardó en ponerse pesado, dejando claro a todo el mundo lo que sentía por la esposa del barón. «A la baronesa al principio le hacía gracia», comenta Diderot, «pero cuando vio que la cosa se transformaba en melancolía, suspiros y lágrimas, pensó que debía tomárselo en serio.»^[1]

Pese a que le advirtieron que le convenía comportarse, Suard, loco de amor, se negó a seguir el consejo y siguió adelante con sus proposiciones. Sus travesuras no pasaron inadvertidas en el reducido grupo de invitados habituales a la mesa del barón. Lo demás es comedia. Suard recibió un anónimo en que lo acusaban de comportarse de manera ridícula e inmoral persiguiendo a una mujer casada, una carta (escrita, al parecer, por dos manos distintas) que él llevó directamente a Madame D'Holbach, que empezaba a sospechar que no había sido prudente dar alas a su admirador.



Las apariencias pueden ser engañosas. Considerado un ciudadano intachable, el barón Paul Thiry d'Holbach fundó y dirigió una operación editorial clandestina desde su casa, centro de la resistencia intelectual. Acuarela de Louis Carmontelle, 1766.

La baronesa se las ingenió para poner coto al problema e impedir que su marido viese la carta, aun cuando eso significase ver enfurruñado a Suard, ya que su repentina ausencia habría despertado sospechas. Con todo, la tensión creada por la duplicidad y el deseo estaba convirtiéndose en un peso demasiado grande para la dueña de casa, que cayó en una depresión; le prescribieron una dieta de leche y ejercicio regular, y largas cabalgatas por el campo. El compañero de esas excursiones en plena naturaleza fue Charles-Georges Le Roy, el montero mayor. Era el acompañante ideal, pues con él la esposa del barón podía entrar en las fincas y los bosques reales y admirar todo su encanto y su paisaje.

Por desgracia, el propio Le Roy («un sátiro», como lo llamaba Diderot) también albergaba una pasión secreta por la convaleciente baronesa. Pronto esas inocentes excursiones a caballo se convirtieron en amorosas carreras de obstáculos para la baronesa,

a la que, no obstante, le resultaba imposible negar que se sentía halagada por las atenciones de dos hombres atractivos.

El barón d'Holbach, hombre moderado por naturaleza, según él mismo había escrito, era un gran defensor de las pasiones en teoría, pero hacía tiempo que su esposa sentía que, en realidad, era más fiel que apasionado. De hecho, D'Holbach parecía no querer enterarse de la situación en que se encontraba su mujer, cada vez más difícil de soportar, lo cual sugiere al menos un motivo para que ella se sintiera halagada por Suard. Entre todo el trabajo de escritura, traducción, recibimiento de huéspedes, discusiones y, en general, la tarea de ser un hombre importante en los círculos intelectuales parisinos, D'Holbach no siempre prestaba a su mujer la atención que ella creía merecer. A veces, la baronesa, casada con un gran hombre, virtuoso y muy ocupado, simplemente se aburría, y se consolaba con el flujo constante de jóvenes de buen ver y parásitos intelectuales.

No cabe duda de que esos flirteos le procuraban un gran solaz, siempre y cuando las cosas no se le escaparan de las manos. Pero las cosas sí se le escaparon. Justo cuando Madame D'Holbach estudiaba desesperadamente su siguiente jugada, atrapada como estaba entre Suard y Le Roy, el priápico jinete, entró en escena Madame D'Épinay, que había sido objeto de las atenciones de otro miembro del círculo, el historiador y novelista Charles Pinot Duclos, que había intentado allanar el camino de espinas que llevaba al corazón de Louise, comunicándole (erróneamente, como se demostró después) que Friedrich Grimm, su amante, tenía un romance con la baronesa delante mismo de las narices de su marido, que era a la vez su anfitrión.

Louise d'Épinay se tragó el anzuelo y reaccionó enfurecida. Le contó al barón el supuesto estado de cosas, y ahora fue él quien montó en cólera. Como contó Diderot a Sophie Volland en julio de 1762, el escándalo estalló convertido en «tristeza fingida o real, despecho, enfado, quejas; ausencias, retornos, reproches,

malas caras, palabras ora dulces, ora agrias, en suma, toda la infinidad de cosas propias de una pasión fuerte».[2] Todo ese desfile de coqueteos y conciencias culpables recordaba que, si bien el deseo puede ser la fuerza que hincha las velas de la moral con los vientos alisios del placer, también es probable que se descontrola y que haga zozobrar la moral desencadenando una tormenta. Muchas veces habían discutido sobre cuestiones morales hasta altas horas de la noche; tenían criterios muy elevados, pero en cuanto la pasión hacía su entrada en escena, se comportaban igual que los personajes cómicos de las piezas subidas de tono que se representaban en las plazas públicas de los barrios populares de la ciudad.

Ese exceso de traiciones, peleas y conversaciones íntimas conmocionó a todo el grupo. No era fácil hablar de filosofía, atender a visitantes extranjeros y dirigir una operación clandestina de traducción y edición cuando los principales miembros del grupo ya no se tenían confianza, y tuvo que intervenir el barón para poner punto final a la farsa con una solución que parecía sacada directamente de una ópera de Mozart. Se pidió a Duclos que no volviera; Suard, humillado, se disculpó hasta que le permitieron regresar con la condición de que se calmara, cosa que hizo casándose con la primera mujer que se cruzó en su camino; Grimm convenció a Louise d'Épinay de que las acusaciones habían sido falsas, y el barón decidió prestar un poco más de atención a su mujer. Y, al final, todos unidos por la indignación que les producían las acusaciones de Louise, que D'Holbach no perdonó tan fácilmente. Diderot intentó mediar, pero sin éxito. De todos los involucrados, Le Roy, el sátiro, fue el único que consiguió escapar, pese a sus lances, sin sufrir demasiados inconvenientes.

Diderot, acostumbrado a repartir su vida entre su amante intelectual y su resentida mujer, no se vio directamente implicado en el episodio de la baronesa. Intentó actuar de mediador, pero con pocos resultados. La atmósfera habitual del salón era deprimente: «Hoy todo el mundo está serio. La gente se evita. Cuando entran, pasan o se marchan, se deshacen en cumplidos mutuos. Escuchan, pero rara vez hablan, porque nadie sabe qué decir y nadie se atreve a decir lo que sabe. Todo parece importante porque nada es inocente. Y yo veo todo eso y me muero de aburrimiento.»^[3]

Para Diderot el asunto planteaba una cuestión de principios y prácticas. ¿Podía la moral equivaler realmente a algo más que una conversación cortés si un encaprichamiento adolescente y unos celos mezquinos parecían invalidar las hermosas ideas sobre las que tanto habían hablado? A los *philosophes* les gustaba retratarse como virtuosos, pero ¿dónde estaba ahora esa virtud? ¿Eran algo más que un equivalente filosófico del traje nuevo del emperador?

Como ocurría muy a menudo, Diderot eligió la literatura para examinar y dramatizar el asunto, esta vez en un estudio autobiográfico, un ensayo con el adecuado título *Añoranza de mi viejo batín* (*Regrets sur ma vieille robe de chambre*, 1769). Una vez más, el filósofo aparece como escritor, un divertido ensayista cuya prosa fluida oculta una formidable lucidez frente a las ambigüedades de la vida y al abismo, con frecuencia sutil, pero siempre persistente, entre los altos principios y el deseo irracional. No obstante, ahora es un filósofo vestido con ropa prestada, o más bien, donada.

La fuente de inspiración inmediata de este ensayo fue un regalo generoso, pero no por ello menos extraño. Diderot había llevado las riendas de la *Encyclopédie* desde su casa, un despacho que era poco más que una sencilla habitación de trabajo atiborrada de papeles, amueblada funcionalmente con una sencilla silla de pino

y un escritorio, y austeramente decorada con algunos grabados inspirados en cuadros célebres que Diderot había clavado sin enmarcar a la pared. La acaudalada Madame Geoffrin, ella misma anfitriona de otro famoso salón filosófico, se había propuesto poner fin a ese indigno desorden renovando y amueblando la habitación del gran hombre, y sin escatimar en muebles, sedas para revestir las paredes y finas sillas talladas.

Movida por el entusiasmo y la generosidad, también regaló a Diderot un batín nuevo de satén escarlata. Por lo general, Diderot prefería vestir ropa más sencilla, pero ahora, ahí estaba, rodeado de un esplendor con el que no estaba familiarizado y sintiéndose, según él mismo escribió, un desconocido. Lamentaba haber tirado a la basura su viejo batín, más modesto, el que había cubierto a Denis el hombre, no al Diderot *philosophe*:

¿Por qué no lo conservé? Estaba hecho para mí y yo para él. Se amoldaba a los pliegues de mi cuerpo sin estorbarme. Yo era pintoresco y hermoso. El nuevo, tieso y pesado, me transforma en un maniquí. El viejo se prestaba para todos los usos, pues la indigencia tiene casi siempre avidez de ayudar. ¿Un libro cubierto de polvo? Uno de sus pliegues se ofrecía para quitárselo. ¿Tinta coagulada que se negaba a irse de mi pluma? Ofrecía voluntariamente un lado. Por las largas líneas negras se podía ver cuán a menudo había prestado sus servicios. Esas largas líneas anunciaban al autor, al escritor, al hombre que trabaja. Ahora parezco un rico ocioso. Nadie sabe quién soy.^[4]

Los amigos de D'Holbach, con su moralina y sus mentiras y sus relaciones muy privadas, y la cara oculta de Diderot, descontento por tener que usar el batín del Gran Filósofo, tenían un elemento esencial en común: el peligro de ser rehenes de una reputación que no hacía sino aumentar y de las dificultades de estar a la altura de ella.

Ahora empezaban a ser famosos también fuera de Francia, aunque no fuesen un grupo fijo, ni un círculo, ni un club, y aun cuando sus opiniones divergiesen ampliamente entre sí. No todos los invitados de D'Holbach eran ateos ni publicaban libros, no todos los enciclopedistas visitaban la rue Royale, y no todos

los invitados habituales escribían para la *Encyclopédie*. Incluso los nombres dados a las cenas y las discusiones variaban mucho, lo cual indicaba el carácter abierto del salón.

Para Rousseau eran la camarilla de D'Holbach, y los había acusado de conspirar contra él. El barón simplemente invitaba a la gente *chez moi*, y en sus cartas Diderot habla de las cenas *chez le baron*. En otras ocasiones llama a la rue Royale la Sinagoga de la Ilustración, empleando el sentido original del término, «lugar de reunión», pero la elección de la palabra implicaba también un reconocimiento irónico del fervor, a veces casi religioso, de los sermones ateos. Otro aspecto de las actividades del grupo queda de manifiesto en el hecho de que Diderot llamara cariñosamente al grupo la *Boulangerie*, una referencia obvia al científico Nicolas-Antoine Boulanger, que había asistido a las cenas antes de su muerte prematura en 1759 y que póstumamente había prestado su nombre a D'Holbach, que publicó *El cristianismo desenmascarado* añadiendo intencionalmente, y con resultados que inducían a error, «por el difunto Monsieur Boulanger». Con todo, la palabra *boulangerie* también evocaba otra imagen: un obrador muy ajetreado en el que se mezclaba y se amasaba sin cesar y del que se sacaban del horno libros peligrosos como si fueran *baguettes* calientes.

David Hume tenía su propio apelativo cariñoso para los amigos y el salón, los jeques de la rue Royale,^[5] y si bien los *philosophes* no eran potentados orientales, la comparación era acertada, pues durante la década de 1760 cada vez eran más los extranjeros que llamaban a la puerta del barón. Estos embajadores de otros países y círculos ilustrados (algunos de ellos en realidad diplomáticos) llegaban provistos de una carta de recomendación o armados simplemente con una sonrisa ganadora. Y siempre los dejaban entrar.

El más importante de entre los recién llegados, un diplomático, fue el abate Ferdinando Galiani (1728-1787), que llegó a ser un invitado habitual del salón durante algunos años. Galiani era el secretario de la embajada de Nápoles en París, pero no encajaba bien en la vida de la diplomacia, en parte porque era tan menudo que debía esforzarse constantemente para que reparasen en él, cosa que solía hacer siendo más ingenioso que sus adversarios. En 1759, durante su presentación al rey, se enfrentó a las risas ahogadas de los cortesanos con estas palabras: «Majestad, lo que veis ante vos es meramente una muestra del secretario. El verdadero secretario vendrá más tarde.»

Nacido en la ciudad italiana de Chieti, en los Abruzzos, Galiani demostró muy pronto que era un hombre brillante, y cuando tomó las órdenes menores a la edad de veintidós años, ya había publicado libros que lo hicieron famoso en los dos campos en que se labraría una reputación: un tratado económico, *De la moneta* (*Della moneta*), y *Composiciones a la muerte de un verdugo* (*Raccolta in morte del boia*), selección de oraciones fúnebres en estilo paródico. En 1759, cuando tenía treinta y un años, Galiani aceptó el nombramiento diplomático, y no tardó nada en frecuentar algunos de los principales salones de París, incluido el de D'Holbach, cuyas franqueza y altura intelectual le atrajeron.

Galiani, erudito y científico y también un hombre muy ingenioso, estaba habituado a salir vencedor de todos los debates intelectuales en que se enzarzaba. Pronto D'Holbach y sus amigos descubrieron que podía hacer frente incluso a las provocadoras opiniones y las descargas retóricas de Diderot, que también lo advirtió y quedó encantado: Galiani era «todo alegría, imaginación, *esprit*, locura, bromas, y te hace olvidar la pesadez de la vida»,^[6] como escribió a Sophie Volland.

Si el humor pícaro de Galiani hacía reír al círculo, su gusto por la controversia hizo que adoptara el puesto de cristiano residente en la mesa atea del barón. Una noche, cuando Diderot y

su amigo Roux defendieron el ateísmo con especial vehemencia, «diciendo cosas que deberían haber atraído mil rayos a la casa», el diplomático ya no lo soportó más. «El *abbé* Galiani [...] había estado escuchando con paciencia, pero al final dijo: “*Messieurs, Messieurs philosophes*, vais demasiado rápido”», según recordó Madame Geoffrin. «Dejadme empezar diciendo que si yo fuera papa, os entregaría a la Inquisición, y que si fuera el rey de Francia, a la Bastilla. Pero, como tengo la dicha de no ser ni una cosa ni la otra, volveré a la cena del próximo jueves.»^[7]

Galiani aceptó sin tardanza su papel de polo opuesto de abogado del diablo. Cada argumento ateo expuesto seriamente por los radicales lo rebatía con una defensa irónica de la fe, que podía hacer desesperar incluso a Diderot. Una vez, Galiani lo desafió a echar una partida de dados. Diderot, tras perder una cantidad no desdeñable, se volvió furioso hacia el italiano y le dijo que los dados estaban cargados. «Pero, *Monsieur le philosophe*», repuso encantado el cura; «pierde usted unos francos e inmediatamente cree que los dados están cargados. Sin embargo, en este universo nuestro, en el que las probabilidades son tanto peores, ¿le gusta creer que todo es casualidad?» Los amigos de Galiani llamaban «Macchiavellino» al menudo, pero astuto y sarcástico cura, y el italiano llegó a ser un miembro clave del salón, así como también amigo personal de Madame D'Épinay, con la que mantuvo durante años una correspondencia maravillosamente vivaz y humana después de regresar a Nápoles, adonde lo reclamaron en 1769. Allí, separado de sus amigos de la rue Royale, Galiani languideció: «Ya no tengo tiempo de leer ni ganas de hacerlo», escribió a Louise. «Leer solo, sin poder hablar acerca de lo que leo, ni tener una discusión y brillar, o escuchar, o hacer que me escuchen, es imposible. Europa ha muerto para mí. Me han encerrado en la Bastilla. Ahora formo parte del reino vegetal.»^[8]

Mientras Galiani se deprimía en Nápoles, su lugar lo ocuparon otros invitados europeos, londinenses sobre todo, que asistían tan a menudo a la rue Royale que el salón casi llegó a ser un lugar de encuentro de la Inglaterra literaria en el exilio, un lugar donde se reunía buena parte de la élite intelectual del país.

Antes de empezar su oceánica, y maliciosa y perspicaz, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1776-1788), una investigación en varios volúmenes sobre la mayor potencia de la historia universal, Edward Gibbon emprendió un largo viaje por Europa. Durante las temporadas que pasó en París, visitó en reiteradas ocasiones la casa de D'Holbach, entusiasmado por la compañía que encontraba allí: «Podemos decir lo que nos plazca de la frivolidad de los franceses, pero le aseguro que en las dos semanas que he pasado en París he oído más conversaciones dignas de recordar, y he visto más hombres de letras entre la gente elegante, que en dos o tres inviernos en Londres»,^[9] contó en una carta a Inglaterra.

En su gran obra, Gibbon puso el salón de D'Holbach en el mismo nivel de los grandes simposios de las antiguas Grecia y Roma, señalando, en una nota al pie, que el emperador Julio descubriría que en París podía conversar con «hombres de ciencia y con genios, capaces de entender y de instruir a un discípulo de los griegos».^[10]

Sin embargo, no todos los visitantes británicos quedaban tan impresionados con lo que encontraban. Acostumbrados al sobrio empirismo de los debates londinenses, muchos desaprobaban el tono histriónico del salón y acusaban al círculo de exceso de extravagancia gálica. Es sabido que a Horace Walpole le pareció odioso, y que el escocés Sir James Macdonald contó a la novelista y anfitriona Elizabeth Montagu, una intelectual sin tacha, que Diderot era «ruidoso y parlanchín, y algo amante de las disputas; sin duda es muy culto, y muy consciente de sus conocimientos, pero sería mejor filósofo y compañía más agradable si no convir-

tiera la filosofía en motivo de una fiesta y no tratase los temas más serios y que requieren un examen distante casi como si fuera la cabeza de una oposición».[11]

Es evidente que Macdonald prefería un tono más frío, y también, podemos sospechar, mayor apertura respecto de las opiniones deístas, pero ni él ni otros comprendieron el lado político del salón de D'Holbach. El círculo se dedicaba a invalidar modos convencionales de pensamiento, a liberar a la humanidad de la pesada mano de la teología. Eran, en efecto, cabezas de una oposición. Dado que vivían en un régimen menos represivo, en el que las ideas políticas se podían expresar libremente, muchos intelectuales británicos tendían a malinterpretar ese interés político encubierto de la rue Royale.

Hasta Edward Gibbon se irritó durante los momentos en que las charlas del salón se parecían a un sermón, y por la vehemencia con que los amigos defendían el ateísmo, pero al final también llegó a entender la imposición de la fe como una cínica imposición de poder y comentó que «los distintos modelos de culto que prevalecían en el mundo romano se consideraban todos igualmente verdaderos; el filósofo los consideraba igualmente falsos y el magistrado, igualmente útiles».[12] Ésa era la diferencia entre las mentes ilustradas de la antigua Roma y el París del siglo XVIII: los romanos estaban dispuestos a aceptar que el imperio, en interés propio, les impusiera una religión, una postura más cercana, quizá, a la tradición pragmática británica. En cambio, los radicales franceses pensaban que la religión siempre había tenido un carácter opresivo y que había que luchar contra ella.

Es posible que Sir James Macdonald prefiriese los tonos más suaves y decorosos, pero a los radicales como John Wilkes, amigo de D'Holbach de sus días en la Universidad de Leiden, les encantaban los ambientes «cargados». Cuando visitó la casa de D'Holbach en 1762, Wilkes ya era miembro del Parlamento y un conocido defensor de la libertad política y de la independen-

cia norteamericana, así como un agudo crítico del gobierno de su país. Las cenas también le permitieron conocer a otras personalidades británicas a las que no le habría resultado fácil ver en Londres, en especial a David Hume, con quien bebió y «rió mucho».^[13]

Otro amigo de Hume, el filósofo moral y economista Adam Smith, cenó varias veces en la rue Royale en 1765, y más tarde recordó esas ocasiones con cariño. Tras cartearse con André Morellet durante más de una década, en 1786 escribió a su amigo francés: «Hace dos o tres años que no sé nada del barón. Espero que esté feliz y gozando de buena salud. Ten la bondad de transmitirle mis más afectuosos y respetuosos recuerdos y dile que nunca olvidaré la enorme amabilidad con la que me hizo el honor de tratarme durante mi temporada en París.»^[14]

Conocido hoy principalmente como economista e inventor de la infame «mano invisible» del mercado, en vida se lo conoció más como filósofo moral. Igual que su amigo Hume, había rechazado la fe cristiana de su infancia y prefería ser reservado respecto de lo que en realidad creía. Como D'Holbach, sostenía que en la raíz de la religión se encontraba la falta de comprensión de los mecanismos de la naturaleza. En *Teoría de los sentimientos morales* planteaba casi la misma cuestión que D'Holbach: ¿cómo es posible que la gente, movida por el interés personal, actúe moralmente, e incluso de un modo altruista? Para Smith la respuesta era: la compasión. «No carecen de ella por completo ni el más grande de los rufianes ni el más duro violador de las leyes de la sociedad.»

En el salón, Smith disfrutó particularmente de conocer a Jacques Turgot, uno de los grandes economistas de Francia, pero sus conversaciones con Diderot, D'Holbach y Galiani también debieron de tener un similar interés, que los llevó a conclusiones muy parecidas.

Hombres como Wilkes y Gibbon llevaron al salón otra tradición de pensamiento político. Otros aportaron menos a los debates, pero igualmente los recibieron con entusiasmo. Muy admirado por su sátira *Tristram Shandy* (ese libro «tan loco, tan sabio y tan alegre»,^[15] en palabras de Diderot, que lo usó como fuente de inspiración para su novela *Jacques el fatalista*), el novelista Laurence Sterne disfrutó plenamente de su visita al salón en mayo de 1764. «El barón d'Holbach [...] es uno de los nobles más cultos de aquí», escribió en una carta a Inglaterra, «el gran protector de los ingenios, y de los sabios que no son ingeniosos [...] Siempre tiene abiertas las puertas de su casa. Ahora su casa es la mía, como fue la tuya para mí.» Obviamente satisfecho, añadió que admiraba a los *philosophes* por su capacidad para convivir «sin morder ni arañar». En cambio, «entre ellos reina una jovialidad y una educación infinitas y, cosa no desdeñable, cada hombre se va del salón con una mejor opinión de su propio talento que la que tenía cuando entró».^[16]

Oficialmente, el «Rabelais de los ingleses», como lo llamaba Diderot, visitó la capital francesa en una misión muy respetable y oficial, como predicador de la capilla de la embajada británica, pues era capellán además de escritor, pero en privado disfrutó de los halagos y atenciones y de la libertad de la «dichosa madriguera». También fue evidente que lamentó tener que marcharse, pues tras su partida pidió a un amigo en París que presentara «mis mejores respetos al honorable barón d'Holbach y a todo el grupo».^[17]

Entre todos los visitantes británicos, sólo David Hume llegó a ser tan íntimo de D'Holbach y Diderot como el gran actor y empresario londinense David Garrick. Famoso intérprete de papeles trágicos y también cómicos, Garrick había reintroducido las obras de Shakespeare en la escena de Londres, y con sólo

veinticuatro años se había hecho célebre interpretando a Ricardo III. Además de encarnar a otros muchos personajes, montó, escribió y adaptó muchas obras propias. También trabajó como director de teatro y comerciante en vinos, todo lo cual le ayudó a granjearse el afecto de su mentor y posterior amigo, el doctor Samuel Johnson.

Garrick fue invitado de D'Holbach durante dos largas visitas a París en 1763 y 1765. «Nos reímos mucho en casa del barón (donde una vez cenaste), por la *gente peligrosa* que frecuento; siempre estoy con ese círculo»,^[18] escribió Garrick a un amigo en 1765. A Garrick, hecho con un molde romano, pero con mucho de inglés moderno, Diderot lo apodaba «Roscius», por deferencia al actor más famoso que había conocido la Antigüedad clásica.

Durante sus temporadas en la capital francesa, Garrick se alojó en casa de Claude Helvétius, cuyo salón rivalizaba con el de la rue Royale y a menudo atraía a las mismas personas, aunque en distintos días de la semana. El actor, una presencia imponente, agasajó a sus anfitriones con varias interpretaciones espontáneas, y Diderot, que a veces también asistía al salón de Helvétius, quedó particularmente impresionado por esos despliegues de talento. Él también escribía para la escena, y era un apasionado del teatro desde que había empezado a recitar parlamentos enteros durante sus paseos solitarios por los Jardines de Luxembourg y a matar el tiempo ante las puertas de los teatros de París en su adolescencia, adonde acudía con la esperanza de atisbar a sus actrices preferidas. Ahora tenía la oportunidad de ver a un gran artista en pleno vuelo, un actor trágico no formado en la tradición declamatoria francesa de Racine, sino en un estilo mucho más naturalista y fluido. Garrick fascinó a su público de París con interpretaciones improvisadas durante las cuales el rostro pasaba por toda una gama de emociones, de la sorpresa a la estupefacción y de la tristeza al horror y la desesperación.

Diderot advirtió que no era posible que el actor sintiese todas esas emociones, encarnando ahora a un cómico Little Pastry Boy e inmediatamente después a Hamlet, y llegó a la conclusión de que el secreto del arte de Garrick debía de residir en el control de las expresiones, en cierta profesionalidad que no le exigía experimentar todo lo que interpretaba y presentaba al público.

Diderot quedó cautivado por la capacidad del actor para separar la expresión del sentimiento, para representar perfectamente una emoción sin sentirla de verdad, lo cual planteaba varias interesantes cuestiones filosóficas. Si la verdadera interpretación requiere que el actor sea indiferente al material que interpreta, entonces ¿qué ocurre con la verdad emocional de la obra? ¿Cómo podía el arte expresar la verdad mintiendo? ¿Y cómo es posible la comunicación si es tan vulnerable al engaño? Los *philosophes* se habían propuesto revelar la verdad de la condición humana oculta detrás de la fachada de la religión y la moral convencional, y fundar una nueva moral basada en valores naturales, en la racionalidad y la sinceridad. Pero ¿y si esa verdad debía ser básicamente incognoscible, si la comunicación humana fuese imposible de distinguir de la manipulación eficaz?

En las cavilaciones de Diderot, expresadas en su correspondencia y en obras como *Jacques el fatalista*, vemos los inicios de una filosofía escéptica del lenguaje. Hasta ese momento, casi ningún filósofo había cuestionado el lenguaje. Nuestros sentidos pueden engañarnos, como Descartes había hecho patente de un modo tan memorable, pero una vez que alcanzamos la certeza de que nuestras impresiones se corresponden con una realidad física (o, al menos, de que son coherentes en sí mismas, independientemente de la posibilidad de esa correspondencia), podemos comunicar cosas sobre el mundo y sobre nuestras emociones empleando palabras que claramente denotan hechos. La comunicación es directa y, según el hablante, inequívoca.

Gran parte de los escritos de Diderot sobre este tema contienen elementos típicos de la Ilustración. Para escapar de la ignorancia y de la barbarie, la filosofía debe purificar el lenguaje, escribió en una carta al escultor Falconet. Tiene que purgar las palabras de las falsedades acumuladas, de significados aceptados y convencionales y de errores filosóficos; un proyecto ingente, que requiere una especie de Académie Française ideal que defina claramente el vocabulario hasta los menores detalles. Sólo una lengua purificada, en la que cada palabra denotase una clara realidad empírica, podía llegar a ser «la lengua rica y variada de un pueblo civilizado».[19]

El Diderot *philosophe*, en busca de una solución perfectamente definida, pudo darse por satisfecho con eso, pero el Diderot psicólogo y artista no podía hacerlo. No usamos un lenguaje puro igual que bebemos agua pura, pues nuestras palabras siempre están cargadas de experiencias y asociaciones y tienen vida propia más allá de nuestras intenciones. Los filósofos, escribió Diderot, usaban un lenguaje común «sin darse cuenta de que ha dejado de ser adecuado para nuestras opiniones. Se ha vuelto un filósofo en su sistema, pero sigue siendo un hijo del pueblo en sus palabras».[20]

Cuestionándose cómo él mismo empleaba el lenguaje, llegó a la conclusión de que las estructuras particulares de la gramática deben de influir en las estructuras del conocimiento y del pensamiento, razonamiento que también empleó Helvétius en *Del espíritu*. Diderot individualizó ciertas abstracciones calificándoles de especialmente peligrosas para las ideas filosóficas. Que existan palabras como «fealdad» y «belleza» no significa que esas cualidades existan de una manera abstracta. Son atributos de objetos reales y no tienen existencia fuera del contexto en que se experimentan. Diderot concluyó que una abstracción era «un signo vacío de contenido».[21]

Pero ¿cómo podía un filósofo esperar encontrar una especie de verdad si sólo existe el lenguaje del pueblo, cargado de superstición, y el de la abstracción, vacío de contenido? ¿Era posible mezclar la suciedad de la experiencia cotidiana con la abstracción etérea y comprender el mundo? ¿Y si era imposible limpiar las palabras de sus aditamentos en busca del significado prístino? ¿Y si la comunicación no fuese un método para alcanzar la verdad, sino meramente una red ineludible de manipulación? ¿Y qué pasaría si todo el mundo fuese realmente un escenario?

Una vez más volvió a preocupar al *philosophe* la cuestión de lo público y lo privado, de la comunicación y la intención. Durante el enredo de la esposa del barón, la Boulangerie había demostrado que los amigos eran filósofos en sus sistemas, pero hijos del pueblo no sólo en las palabras que empleaban, sino también en sus sentimientos. Personas reales con deseos anárquicos vestidas de filósofos y consideradas como tales, pero Diderot ya no sabía a ciencia cierta si todo eso era algo más que un juego, un engaño en un mundo en el que hay que mentir para decir la verdad y en el que es imposible hablar de manera directa e inequívoca.

Garrick mantuvo el contacto con la rue Royale incluso después de volver a Londres. Cuando D'Holbach viajó a Gran Bretaña en 1765 y se quedó seis semanas en la capital, visitó al actor y escribió cartas entusiastas a Francia señalando que Garrick tenía en el jardín un mausoleo o, mejor dicho, un memorial a Shakespeare.

Otros aspectos del viaje de D'Holbach dejaron una impresión menos positiva. Las liberales Islas Británicas estaban más cerca de los ideales ilustrados de libertad individual y derechos universales, pero, como siempre, la realidad estaba mucho más rezagada. Tras ver la Tierra Prometida de los liberales y los filósofos em-

píricos, el barón quedó consternado al ver que los ingleses eran muy distintos de lo que había esperado, como contó Diderot a Sophie Volland tras el regreso de su amigo:

Sea por efecto del clima, del consumo de cerveza y licores fuertes, de las carnes rojas, de las continuas nieblas o del humo del carbón de piedra que los envuelve sin cesar, éste es un pueblo triste y melancólico. Sus jardines están entreverados de senderos tortuosos y angostos; [...] Pero lo que más perfectamente caracteriza la melancolía nacional es su forma de comportarse en esos edificios inmensos y suntuosos que han erigido al placer. Allí se podría oír trotar a un ratón. Cien mujeres muy tiesas y silenciosas se pasean alrededor de una tarima central, donde una orquesta ejecuta la música más deliciosa. El barón compara esas vueltas con las siete procesiones de los egipcios alrededor del mausoleo de Osiris.^[22]

Londres, visto a través de los ojos del barón, era un lugar aterrador y falto de alegría. La desesperación y el aburrimiento llevaba a decenas de habitantes a arrojar al Támesis (y hasta había un lugar «reservado exclusivamente a las mujeres»), y cuando no bebían, jugaban o se tiraban al río, cuenta Diderot, se hacían misioneros para intentar convertir a los pueblos más remotos. La idea de que un pueblo que hasta entonces había escapado del perverso yugo del cristianismo de pronto se contaminaría con esta religión, despertaba la ira del barón, y también de Diderot, que señaló con satisfacción: «Hubo un jefe de una tribu que le dijo a uno de esos misioneros: “Hermano, mírame la cabeza; mis cabellos son grises. ¿Consideras de buena fe que se puede hacer creer todas esas sandeces a un hombre de mi edad? Pero tengo tres hijos. No te dirijas al mayor, se reiría de ti; háblale en cambio al más pequeño, y lo convencerás de todo lo que quieras”».»^[23]

D'Holbach se sintió muy desgraciado entre las frías nieblas de Londres, y ni siquiera le alegró la idea de que, a pesar del celo misionero de algunos ingleses, la religión parecía «casi extinguida» en Gran Bretaña; al fin y al cabo, los habitantes de la isla se habían vuelto deístas, y llamar a alguien ateo era el peor de los insultos. No obstante, la impresión predominante fue la decep-

ción. Los británicos le parecieron poco hospitalarios, y echó de menos a sus amigos.

A Diderot toda esa aventura le resultó divertida, y en una carta a Sophie se burló del desdén de D'Holbach por casi todo. Señaló también que se lo habían advertido al barón, pero que, a pesar de ello, había regresado descontento con casi todo lo que había visto: la campiña inglesa, las ciudades, la arquitectura «extraña y gótica», los famosos jardines ingleses, el gusto público y las diversiones, la gente «en cuyo rostro nunca se ve confianza, amistad, alegría, sociabilidad. Insatisfechos con lo grande, que parece triste, frío, prepotente, desdeñoso y vano; y con la gente pequeña, que es dura, insolente y primitiva».^[24]

Pese a ser alemán de nacimiento, D'Holbach había llegado a ser más francés que los parisinos. La atmósfera sombría y huraña hizo que el barón, hombre por lo general tranquilo, se sintiese agitado. D'Holbach le contó a Diderot que un día se sorprendió pensando, mientras caminaba por una calle de Londres: «¡Ah, París! ¿Cuándo volveré a verte? ¡Ah, mis queridos amigos! ¿Dónde estáis? ¡Oh, franceses! ¡Sois inconstantes y alocados, pero valéis cien veces más que estos míseros y tristes pedantes!»^[25] Como David Garrick dijo a su invitado, con ironía ácida, aunque no apreciada, Londres podía no ser una ciudad apta para todo el mundo.

Pero D'Holbach se sintió insatisfecho con más cosas. Al parecer, tuvo una crisis de carácter general, muy probablemente por exceso de trabajo. En 1765 pasó unos meses en los que pareció presa de un desagrado general por el circo de la vida social. Hasta la fama de su salón se convirtió en una carga, pues los aspirantes a escritores y los aristócratas liberales embarcados en un *grand tour* llegaban en manada hasta la puerta de la rue Royale. En diciembre de ese año, Diderot escribió a Sophie Volland: «No sé si os he dicho que ya no celebrábamos comidas formales en la rue Royale. El barón finalmente se ha cansado de tener a veintisiete

o veintiocho personas cuando sólo esperaba a veinte. La baronesa está encantada.»^[26] No obstante, D'Holbach no tardó en echar de menos lo amenas que eran sus cenas, y antes de que su esposa pudiera oponer mucha resistencia se reanudaron los banquetes regulares y las discusiones, si bien con una lista de invitados más restringida.

11. GRANDVAL

Durante los meses de verano, cuando los que podían huían del calor sofocante de París y de sus fiebres habituales, la ruidosa pandilla de radicales salía en desbandada. El barón se retiraba a su casa de campo de Grandval, cerca de la ciudad, una finca elegante entre parques laberínticos. Todos los años invitaba a algunos amigos a pasar allí días o semanas con su familia, y todos los años uno de los huéspedes era Diderot. En una carta a Sophie Volland, Diderot narró así sus actividades en la casa de campo de D'Holbach:

Me han instalado en un pequeño aposento separado, tranquilo, muy alegre y calentito. Allí, entre Horacio y Homero, y el retrato de mi amiga, me paso horas leyendo, meditando, escribiendo y suspirando. Ésta es mi ocupación desde las seis de la mañana hasta la una. A la una y media me visto y bajo al salón, donde encuentro a todo el mundo reunido. A veces recibo la visita del barón; se comporta maravillosamente. Si ve que estoy ocupado, me saluda con la mano y se va. Si me encuentra ocioso, se sienta y conversamos. La dueña de la casa no se impone deberes ni exige ninguno. Estamos en nuestra casa, no en la suya. [...] Almorzamos, opípara y prolongadamente. Aquí se sirve la mesa como en la ciudad, y tal vez más suntuosamente aún. Es imposible ser sobrio, y es imposible no ser sobrio y mantener la salud. Después de almorzar, las mujeres charlan; el barón se amodorrar en un canapé y yo hago lo que me place.^[1]

Durante las décadas de 1760 y 1770, Diderot pasó al menos parte de sus veranos en la casa de campo del barón, disfrutando del ambiente tranquilo y ameno, lejos de la política de París. Sin tener que preocuparse por el monótono y pesado yugo de la *Encyclopédie*, a Diderot le encantaban el aire puro y la deliciosa comida. En Grandval tenía siempre a mano a un amigo u otro con quien conversar cuando le apetecía, pero también oportunidad

de hacer largas caminatas, jugar a juegos tontos y disfrutar de interminables y dichosas horas para leer, escribir y entregarse a sus ensoñaciones; en resumen, el sueño de cualquier escritor.

Este sueño era aún más delicioso pues le brindaba una respetuosa excusa para alejarse de una esposa devota y reprobadora. Anne-Toinette se había casado con su apuesto e inteligente Denis sin sospechar que luego se convertiría en un propagador de ideas perversas y ateas, y permaneció porfiadamente leal a su fe católica. Siguió siendo muy supersticiosa —tras la muerte de sus tres primeros hijos, había «dedicado» la última hija a la Virgen y a San Francisco, y siempre la vistió de blanco para protegerla del destino de sus hermanos mayores—. En cuanto a las actividades profesionales del marido, hacía todo lo posible por ignorarlas por completo. Nunca aprendió siquiera a pronunciar bien la palabra *Encyclopédie*.

Por mucho que durante las temporadas en Grandval echase de menos a su hija pequeña, al *philosophe* le encantaba la libertad personal de que gozaba allí, aunque de vez en cuando sus cartas adquieren un tono muy diferente. En muchas de sus cartas a Sophie Volland se demora hablándole del mal tiempo, de las conversaciones superficiales y de su deseo de regresar a París. Grandval, se quejó en una carta fechada el 15 de octubre de 1760, era cualquier cosa menos emocionante. Llovía. Madame D'Holbach no levantaba la cabeza del bordado, su madre estaba ocupada básicamente con digerir la comida y el barón vivía enfrascado en sus lecturas, «envuelto en su batín y con su gorro de noche bien encasquetado».^[2] Y el propio Diderot, desalentado, iba de un lado para el otro y miraba en vano por la ventana esperando que el tiempo cambiara.

Naturalmente, a Diderot no le convenía hablar con entusiasmo de su buena suerte en las cartas a Sophie, pues ella estaba encerrada en casa con su hermana y su autoritaria madre. Sophie casi enloquecía de aburrimiento durante esos tranquilos meses de

verano que su amante pasaba lejos de ella, y lo que más deseaba era que Diderot regresase cuanto antes. Y, sin embargo, a pesar de intentar ocultar a Sophie los muchos placeres de Grandval, Denis el narrador de historias no podía negar los buenos momentos que pasaba allí: «Es imposible permanecer sobrio aquí. Me estoy poniendo redondo como una bola. Si sigo así, ya no podrás abrazarme; tu hermana ya no se atreverá a mirarme, y [...] estaba a punto de añadir algo totalmente descabellado, pero te dejaré que lo adivines.»^[3]

Y Sophie no aparecía, como si estuviera desterrada de la vida de su amante. Mientras que otros miembros del círculo de Diderot tenían un enfoque extraordinariamente laxo en cuestiones morales, Diderot se cuidaba mucho de guardar las apariencias, y a los amantes nunca se los veía en público, ni siquiera en la relativa intimidad de Grandval. Sus amigos no tenían esos escrúpulos. Friedrich Melchior Grimm convivía abiertamente con Madame D'Épinay, casada; Rousseau vivía en un largo matrimonio por lo civil con Thérèse Levasseur y D'Alembert compartía salón y cama con la inteligente y hermosa Julie de Lespinasse.

Al principio, ni siquiera el barón sabía nada de la relación de Diderot con otra mujer, y el huésped temía contárselo. Al menos así fue como explicó a Sophie que no fuera a visitarla a París ni siquiera un día. En lugar de lanzarse en su búsqueda, se pasaba el tiempo suspirando por ella, como le decía carta tras carta, añadiendo una vez que la suegra de D'Holbach le había advertido que prefería ahogarlo por compasión antes de seguir contemplando el triste espectáculo en que se había convertido el *philosophe* perdidamente enamorado. Es evidente que la anciana había adivinado algo que su yerno, demasiado ensimismado, no quería ver.

Un sentimiento casi bucólico de placeres sencillos y eterno brillo del sol impregna las cartas que Diderot escribió en Grandval, afectadas por unas corrientes pasionales más oscuras. De he-

cho, la vida apasionada —la vida de la pasión bien vivida— llegó a ser la principal preocupación filosófica de los amigos, el centro de muchos debates en la rue Royale y de largas noches delante de la chimenea en Grandval. Los filósofos radicales habían derribado la enorme iglesia que siglos de tradición cristiana habían erigido en el alma humana; de hecho, habían destruido la concepción misma de alma, dejando sólo la materia pura y consciente de sí misma. No había revelación, ni ley divina, ni vida después de la muerte, y, lo que era más importante aún, no había culpa causada por la antiquísima maldición del pecado original. La vida había que vivirla *ahora*.

Para Diderot y D'Holbach, los más decididos del grupo determinista, había una cuestión que sencillamente no podían evitar, una respuesta que tenían que dar a riesgo de ver toda su filosofía convertida en un absurdo. Se habían propuesto abolir una moral que consideraban venenosa con vistas a reemplazarla por una nueva y constructiva, pero tenían que hacer frente a una objeción muy obvia: si el mundo es material y lo gobierna la necesidad, si no hay libre albedrío, si todas las acciones están predeterminadas, si la conciencia sólo es una corriente de sensaciones y la conciencia un mero constructo social, y si no existe un ser trascendental que premie o castigue, entonces, ¿para qué molestarse en ser buenos?

La tradicional idea cristiana de moral se asienta en la culpa del pecado original, en la negación del deseo, que se considera el mayor mal de la humanidad. Los apetitos de la carne son la puerta de entrada a todos los vicios, y al propio infierno; hay que dominarlos, aplastarlos, castigarlos o, como mínimo, negarlos u ocultarlos. Esta idea era una herramienta de coerción muy útil, un golpe de genio maquiavélico, como sostenía D'Holbach. Nadie está libre del deseo y, en consecuencia, de los vicios; una sola caída puede hacernos morir en estado de pecado mortal, condenados para toda la eternidad y, por lo tanto, todo el mundo ne-

cesita el perdón del Creador, un perdón que únicamente dispensa su Iglesia católica apostólica.

Muy a menudo los filósofos occidentales se habían limitado a arrancar de esa idea los símbolos eclesiásticos, pero sin atacarla en su integridad. La lujuria —la «búsqueda del placer»— se trataba como a un pariente molesto al que periódicamente resultaba imposible ignorar, pero del cual era mejor no hablar. El deseo carnal era demasiado impuro para encontrar un lugar dentro de una concepción metafísica del mundo. Los filósofos afirmaban que sus compulsiones eran infinitamente inferiores al deber, cuando no las trataban meramente como la antítesis de una ley aparte, abstracta, impuesta por Dios o por su sustituto secular, la ley natural. Desde Platón hasta los idealistas alemanes del siglo XIX, ésta fue la línea principal de la opinión filosófica en Occidente.

Sólo un puñado de pensadores se alzó contra esa manera de ver las cosas, que era la abrumadoramente dominante. Epicuro y Lucrecio formaban parte de esa oposición, igual que pensadores posteriores como Michel de Montaigne y Francis Bacon. En esa falange de coraje intelectual, los amigos de la rue Royale ocuparon una posición clave, ya que revivieron y centraron esa línea de pensamiento y la proyectaron hacia el futuro. Uno de los grandes logros de la Ilustración radical fue el defender una concepción diferente del cuerpo humano, conceptualizado durante siglos por la tradición cristiana como un recipiente de enfermedades, de dolor y de deseos pecaminosos, algo con lo que había que terminar a la primera oportunidad a fin de prepararlo para la dicha celestial o la condenación eterna.

El primer paso en el camino hacia una moral fundada no en la negación del placer, sino en su búsqueda ilustrada, consiste en

reconocer que el impulso que lleva a buscar el placer es un elemento central de la vida humana, y dejar claro que el placer existe *antes* que la moral, que no hay nada intrínsecamente inmoral en el deseo ni en su realización. En una perfecta vena spinozista, D'Holbach sostiene que la naturaleza existe al margen de cualquier juicio moral, que lo que experimentamos como placentero o doloroso, como bueno o malo, sólo es el juego ciego de fuerzas naturales. El deseo y la pasión son ambos mecanismos naturales propios del funcionamiento de *la machine humaine*; sólo las ideas morales, las aspiraciones y los sueños de la humanidad les atribuyen valores.

En el *Sistema de la naturaleza*, D'Holbach sostuvo que la aceptación de las leyes naturales es lo que distingue a una buena sociedad, en la que la gente puede crecer y prosperar a través de la virtud, de una sociedad que embute las mentes y las emociones en el corsé del vicio. Las leyes naturales son la única autoridad a la que tenemos que someternos; las respuestas a todos nuestros males radican en comprender y obedecer las leyes del universo físico, no en crear «quimeras de la imaginación».

El barón insistía en ese punto, tanto, que cuando volvió a coger la pluma para explicar aún más exhaustivamente su sistema en su obra más extensa, *La moral universal* (*La Morale universelle*, 1776), su estilo lento y pesado comenzó a exasperar incluso a sus amigos. «Está bien escrito», dijo una fría Madame D'Épinay a Ferdinando Galiani, que se encontraba en el asfixiante Nápoles. «Todo dicho con mucha claridad, pero no hay una sola idea nueva, y todo lo que contiene de verdad ya está tan sólidamente establecido que realmente no ha valido la pena escribir todo un libro al respecto.»^[4] Es posible que Louise D'Épinay, que también era escritora, fuera un poco más mordaz de lo necesario, pero cuesta negar que D'Holbach ya lo había dicho casi todo en sus libros anteriores, bastante extensos. Ni siquiera Diderot conseguía siempre soportar sus disquisiciones éticas: «El barón [...] lo con-

vierte todo en una cuestión moral»,^[5] había suspirado en una carta a Sophie.

El virtuoso barón no reconocía fácilmente el papel de las pasiones, pero al mismo tiempo ensalzaba el placer intelectual por encima del goce físico: «No pretendo afirmar que la felicidad consiste en la voluptuosidad (*volupté*), porque, aun cuando una vez haya sacado de mi pluma toda la embriaguez que había derramado por mis sentidos [...] estoy a favor (por temperamento, tal vez) de más moderación, y quiero que a partir de ahora sólo me llame la necesidad, ese padre del placer, y anuncie [...] la hora de mi más alto placer.»^[6] El placer de los sentidos, escribió D'Holbach, era simplemente demasiado breve y demasiado variable.

La actitud tan escéptica y estoica de D'Holbach respecto del deseo se veía reforzada por un racionalismo casi simplista. A veces casi llega a sostener que si la gente estuviera dispuesta a comprender que ser moral redundaba en su propio interés, todos los crímenes y todo el egoísmo cesarían. Para D'Holbach, la raíz última de toda maldad es la ignorancia y el mal puede remediarse dando una buena educación a los niños. Esta teoría demostraba tener intenciones muy honorables, pero no era estimulante, y tampoco sabía a verdad humana.

Para Diderot, no en vano bautizado Denis por Dioniso, la psique humana era más contradictoria, más rica y más compleja, y casi siempre bajo el influjo del carácter individual y de impulsos irracionales. A pesar de que cuando hablaba de la dulzura de la virtud y la grandeza de la moral tendía a dejarse llevar por el entusiasmo, Diderot no tenía los escrúpulos de sus amigos a la hora de referirse a las pasiones humanas. Antes al contrario, disfrutaba atacando el decoro convencional. Los lectores son hipócritas, di-

ce el narrador de *Jacques el fatalista*, la novela póstuma de Diderot, escrita para el cajón desde 1771 hasta 1778. Quieren que les den historias de amor, pero acusan a los autores de licenciosos; exigen que un escritor sea fiel a la vida, pero se niegan a reconocerse a sí mismos en las historias. El narrador propone a su público un contrato muy sencillo: «Seguid follando como conejos, pero tenéis que dejarme decir “follar”; yo os doy la acción y vosotros me dejáis la palabra.»^[7] El amor físico, dice el narrador a sus lectores, es «natural, necesario y correcto», pero para la mayoría parece más sencillo pronunciar palabras terribles como «matar» y «traicionar» que «esa palabra». Qué hipocresía. Al fin y al cabo, «*futuo* (en latín, “yo follo”) no es menos común que la palabra “pan”. Se sabe a cualquier edad y en cualquier idioma».

En pasajes como este que citamos, el instinto de Diderot estaba a kilómetros de distancia del de D’Holbach, que podía ser un poco moralista; Diderot, en cambio, era un pensador moral de carne y hueso cuyos escritos siempre eran provocadores y, a menudo, una sacudida liberadora. Las obras del barón dan la impresión de que el autor considera el deseo como innegablemente real e inobjetable, pero demasiado difícil de tratar. Por el contrario, Diderot lo veía como la materia misma de la que está hecha la vida: estéticamente, su más alto placer; existencialmente, su realidad fundamental, y éticamente su mayor desafío. El deseo no es algo con lo que *tenemos que* vivir, sino el motor de la vida misma y de su realización.

Hay momentos en los que el lenguaje de Diderot se eleva cuando escribe acerca de los placeres de la carne. Su artículo «Jouissance» (goce, orgasmo) para la *Encyclopédie* es una breve obra de arte, lírica y desafiante, del pensamiento sensualista y de la comprensión humana. El goce y el deseo van de la mano, escribió, y entre todos los posibles placeres «¿hay alguno que valga más nuestros esfuerzos, cuyas posesión y disfrute pueden hacernos feliz, que los del ser que piensa y siente como vos, que tiene

las mismas ideas, que siente el mismo calor, vuestros mismos éxtasis, y que tiende los tiernos y delicados brazos hacia los vuestros...?». [8]

El nombre de ese supremo éxtasis seguía haciendo sonrojar de vergüenza a hombres y mujeres, pese a que es el más alto de todos los placeres, y tan intenso, que todas las madres arriesgaban la vida con tal de alcanzarlo. Sólo el placer, concluyó Diderot, «te ha sacado de la nada». La *jouissance* no sólo está en el origen de la vida, sino que también nos hace más fuertes y más exitosos, pues las mujeres eligen entre sus compañeros potenciales según el mérito de éstos: el proceso de la selección natural en acción. «La confianza, el tiempo, la naturaleza y la libertad de las caricias hacen que nos olvidemos de nosotros mismos», concluía el *philosophe*. «Juramos, tras haber probado la última embriaguez, que no hay otra comparable a ella; y esto ha demostrado ser cierto cada vez que se han unido órganos jóvenes y sensibles, un corazón tierno y un alma inocente que no conocen ni la desconfianza ni el remordimiento.»

Sorprende lo mucho que este breve análisis de las pasiones humanas se adentra en el futuro. Según Diderot, la felicidad de la realización sensual es la manera que tiene la naturaleza de asegurar la supervivencia de las especies. El amor erótico no sólo es un instinto básico, sino también parte de un proceso de selección en el que los miembros de la pareja se eligen entre sí por ciertas cualidades, permitiendo así que la especie prospere y que los humanos salgan de la caverna. Los méritos, reales e imaginados, conspiran para producir la gratificación sensual. Para los felizmente liberados de los prejuicios, esta fusión de dos cuerpos y dos almas es lo más natural del mundo. Su «inefable placer» puede disfrutarse sin la culpa que impone la religión, y con —en la hermosa frase de Diderot— «un corazón tierno y un alma inocente que no conocen ni la desconfianza ni el remordimiento».

Ése era el Diderot que también había firmado dos novelas eróticas. Era también el Diderot cuyo matrimonio con Anne-Toinette no era más que una fachada que le permitía tener relaciones con varias mujeres, de entre las cuales la más duradera y la más memorable fue su historia de amor con Sophie Volland. En sus escritos, que no en la vida, Diderot era encantadoramente franco en lo tocante a asuntos sexuales, aun cuando lo hiciese en el contexto de la moral de la época. Es fácil comprender por qué durante el siglo XIX, bastante más mojigato, su hija, a la que tanto había adorado, no se decidió a publicar la mayoría de los manuscritos del padre, entre ellos, *El sueño de D'Alembert*, libro en que el autor disfruta traviesamente, y a lo grande, provocando y cuestionando las ideas morales de sus contemporáneos.

Sátira y a la vez investigación de la naturaleza de la vida, *El sueño de D'Alembert* ofrece una mirada alegre y provocadora a los instintos y las costumbres sexuales. Julie de Lespinasse cuenta que, antes de que llegara el médico, el afiebrado y archirracionista D'Alembert había estado reflexionando acerca de la continua procreación del mundo y el deseo creador que mueve a todos los órganos. Se había agitado, y tal como ella lo recuerda, quizá de un modo un poco más inocente que el creíble: «Después el rostro se le encendió. Quise tomarle el pulso, pero había escondido la mano en alguna parte. Parecía sufrir alguna clase de convulsión. Tenía la boca abierta y jadeaba. Soltó un hondo suspiro, y después uno más suave, y otro más suave todavía, giró la cabeza sobre la almohada y se quedó dormido.»^[9]

El esfuerzo intelectual, la imaginación y la reacción física se fundían allí en un solo momento delicioso. Para el científico Bordeu, el médico que también aparece en la historia, no se trata de nada que deba escandalizar, y así se lo da a entender a Julie, la amante de D'Alembert. Todo lo que es agradable y útil sin hacer daño a nadie es bueno por definición, arguye el médico, y la jo-

ven coincide con él. La más inútil de todas las virtudes es la castidad, porque no da placer ni al individuo ni a la sociedad.

Cuando Julie coincide con Bordeu en lo tocante a la inutilidad de la castidad, tras concluir que nada puede ser muy inmoral si no perjudica a nadie, él le pregunta a bocajarro qué opina de los «actos solitarios». La actriz, por lo demás liberal, hace una mueca de moral indignada, pero el científico alega que la suya es también una postura moral: «Sí, Mademoiselle. [...] Es una necesidad, y aunque la necesidad no lo pidiera, siempre es agradable. [...] Él es un pobre demonio que no sabe tratarse ni desparcharse a la manera del cínico», alusión a la conocida práctica del filósofo griego Diógenes, que solía masturbarse en público. El doctor prosigue sosteniendo que no todo el mundo puede estar con la persona a la que ama: «¿Tengo que renunciar a un momento necesario y delicioso sólo porque las circunstancias me dejan sin la mayor felicidad que cabe imaginar?»^[10]

El deseo no es sólo una fuerza positiva en la vida, sino que demuestra claramente que la mente no es sino una extensión del cuerpo. Pensar y sentir son fenómenos físicos. El deseo establece una conexión entre la mente y el cuerpo: «Ves a una mujer hermosa, su belleza te impresiona; eres joven, e inmediatamente el órgano del placer adquiere su forma plena, duermes, ese órgano incorregible se agita y al instante vuelves a ver a la mujer hermosa y es posible que sientas el placer más voluptuoso.»^[11]

Lo que interesa a Diderot de ese «placer voluptuoso» es que la causalidad parece invertida. Un adolescente puede tener una erección sólo con ver a una mujer hermosa; en su sueño, es la estimulación del «órgano incorregible» lo que le devuelve la imagen de la belleza que ha visto en la calle. Aunque el cuerpo duerma, la imagen y la acción se funden en el orgasmo. Igual que en el caso del D'Alembert ficticio, el que delira de fiebre, la mente y el cuerpo son una unidad dividida únicamente por la gramática, por tener nombres distintos.

Para Diderot, el deseo erótico, el impulso irracional que lleva a buscar y experimentar el placer, era fundamental para la conciencia, y en todas las culturas: «Hay un trocito de testículo en el fondo de nuestros sentimientos más sublimes y de la ternura más refinada»,^[12] escribió a Sophie Volland, su amante filósofa (Diderot empleaba la palabra «testículo» también para designar los ovarios, o sea, para los dos sexos). En esta concepción, la razón ocupa el segundo lugar; sólo está ahí para organizar el espacio creado por el deseo, para regular algo que de otro modo puede volverse abrumador, y para crear una conciencia en la que la racionalidad y el deseo están unidos. Así pues, la moral y el impulso creador pueden coexistir.

«Perdono todo lo que está inspirado por la pasión», dijo a Sophie Volland, que había inspirado en él una pasión considerable. «Y además, como sabéis, siempre he hecho apología de las pasiones fuertes.»^[13] A este respecto, por lo menos, la actitud de Diderot era auténticamente liberal: no había que prohibir ninguna práctica sexual consentida mientras no hubiese niños de por medio.

Diderot se ocupó de distinguir la lujuria de sus consecuencias sociales. La búsqueda egoísta del placer era reprochable en la medida en que era egoísta y, en consecuencia, capaz de herir a otros, no porque implicara o buscara el placer sensual. Estamos ante una franca oposición a la doctrina católica imperante, que consideraba el placer sensual como un peligro terrible en todas las épocas y, en el mejor de los casos, un mal necesario, que amenazaba a los fieles con la condenación eterna por culpa de un solo e impenitente «pensamiento impuro».

Diderot no fue el único autor cuyas opiniones abiertas y obras explícitas escandalizaron incluso a lectores liberales de la época,

aun cuando sus dos incursiones en el género, *Los dijes indiscretos* y *La religiosa*, no sean particularmente escandalosas según nuestros criterios actuales. A mediados del siglo XVIII, una oleada de impresos, panfletos y novelas eróticas llenaba los bolsillos de los vendedores ambulantes de libros y hacía las delicias de los caballeros (y, de vez en cuando, también de alguna dama) en sus momentos privados. Eran obras subidas de tono y escandalosas, y solían dejar muy poco a la imaginación.

En el final respetable de la escala, aptos para el consumo del gran público, se encontraban algunos pintores provocadores como Boucher y Greuze (a quien Diderot idolatraba). Sus obras muestran a voluptuosas muchachas núbiles y semidesnudas, y a zorritas maliciosas, y empleaban todas las tretas conocidas para evocar el placer sexual sin enseñarlo abiertamente. La pintura no era el único medio para probar y transgredir lo que la sociedad aceptaba. La literatura también exploró, ya implícita, ya explícitamente, las emociones fuertes. La sugerencia y la evocación metafórica se cultivaron en una nueva forma artística, y novelas como *Julia*, de Rousseau, rebosaban de corazones palpitantes, de pestaños y de manos trémulas, todas las sensaciones que podían excitar al lector sin llegar jamás a detenerse en detalles demasiado indecorosos.

Sin embargo, los lectores, sobre todo los de sexo masculino, valoraban mucho los detalles, y en el mercado del deseo se podía conseguir de todo. Durante la década de 1740, cuando D'Holbach, Diderot y sus amigos eran unos jóvenes rebeldes que acababan de dejar atrás la adolescencia, se publicó un gran número de novelas libertinas: *Le Portier des Chartreux* (1741), de Jean-Charles Gervais de Latouche; *Thérèse philosophe* (1748), de Jean-Baptiste Boyer d'Argens, y *Margot la ravaudeuse* (1750), de Fougere de Monbron, fueron las más conocidas, sin olvidar, por supuesto, *Fanny Hill*, *memorias de una cortesana* (1749), de John Cle-

land, publicada en inglés en Londres y rápidamente traducida al otro lado del Canal.

No obstante, aun cuando se pueden detectar semejanzas obvias en el tema al comparar *Fanny Hill* con sus hermanas continentales, también existían diferencias importantes: Fanny era una prostituta muy alegre que gustaba a los caballeros (y a veces al tipo afortunado de orígenes más modestos), un reflejo de la constante preocupación de los británicos por la cuestión de la clase social. Los libertinos franceses no sólo se interesaban por las descripciones escabrosas de encuentros íntimos; tenían claras inclinaciones políticas y filosóficas. La moral —especialmente, la moral sexual— era el feudo exclusivo de la Iglesia. El acceso al reino de los cielos sólo se podía obtener privándose del placer y luchando contra la lujuria y las costumbres licenciosas en todas sus formas. Presentar, en ese contexto, un elenco de personajes receptivos que se dedicaban a divertirse sin que les ocurriese nada malo, era, de hecho, un acto subversivo, un acto político.

En *Thérèse philosophe* (1748), Jean-Baptiste Boyer d'Argens, un escandaloso filósofo y aristócrata francés que había pasado la mayor parte de su carrera en la corte de Federico el Grande en Potsdam, subraya lo mismo que más tarde Diderot y compañía tuvieron a bien recalcar. Su joven protagonista dice al lector que sería una locura reprimir los deliciosos instintos que la empujan a buscar encuentros íntimos. «¡Imbéciles mortales! ¿Creéis realmente que podéis matar la pasión que la naturaleza ha puesto en vosotros? Es la obra de Dios. Queréis destruir esas pasiones, embutirlas dentro de estrechos límites. ¡Locos!»^[14] Tras esta diatriba, la heroína procede a describir con todo lujo de detalle sus primeras experiencias sexuales en un convento.

Conventos, monjes, curas y religiosas aparecían por montones en la literatura libertina, y eso también era una forma de oposición. Cada vez que un confesor libidinoso abusaba de la confianza de una muchacha enseñándole una lección de más acerca del

pecado original, cada vez que una religiosa encontraba el éxtasis místico en los brazos de otra, cada vez que un monje mostraba gráficamente al hombre que llevaba debajo de la sotana, la autoridad moral de la Iglesia sufría una erosión más, pues toda la institución aparecía retratada como un monumento a la hipocresía, una casa de putas disfrazada de casa del Señor.

Si bien gran parte de la literatura erótica del Antiguo Régimen era de cuño anticristiano, también ofrecía una alternativa moral, casi siempre del modo más tentador, naturalmente. Sus personajes probaban todos los placeres, no dejaban escapar ninguna oportunidad, pero también eran atractivos e inteligentes, y a menudo encarnaciones muy decentes del ideal ilustrado que unía el principio moral con el éxtasis sensual. Los autores de algunas de esas obras eran escritoruelos anónimos que escribían sin parar historias salaces, pero a menudo muy cultos y talentosos, dotados de una deslumbrante inteligencia y un estilo refinado. Podían ser hombres cultos que querían hacer algo más que alardear de lo bien que se lo habían pasado, o de lo que habían imaginado sobre otros que se lo pasaban bien. A fin de cuentas, esas décadas fueron el punto culminante de la frenética carrera de Casanova en Europa y de la historia del héroe literario más «potente», Don Giovanni, del que circulaban varias versiones dramáticas, entre las que sobresale, por supuesto, la ópera de Mozart, compuesta en 1787.

Fueron en particular los autores franceses quienes escribieron desenfrenadamente obras explícitas y los que cargaron sus historias con disquisiciones morales y filosóficas. El periodista Rétif de la Bretonne, cuyas magníficas descripciones del París nocturno siguen haciendo las delicias de los lectores, hizo también sus pinitos en pornografía, como el talentoso, aunque lánguido aristócrata Claude Prosper Jolyot de Crébillon. Choderlos de Laclos, un verdadero hombre de mundo, publicó *Las amistades peligrosas* en 1782, y Gabriel Riqueti, conde de Mirabeau, el me-

jor estilista erótico de todos, gran estadista y orador también, desempeñó un papel importante como escritor moderado en los primeros años de la Revolución: *La educación de Laura* (*Le Rideau levé ou l'éducation de Laure*, 1786) combina con audacia la metáfora gráfica con una vívida caracterización e ideas filosóficas.

Hay muchos suspiros y jadeos en *La educación de Laura*, y pechos níveos, muslos de alabastro, carne rosada, junto a joyas preciosas y miembros potentes, pues la joven protagonista descubre lo deliciosa que puede ser la vida. Sin embargo, excitar no era el único objetivo del autor. Los placeres se disfrutaban con libertad, pero no indiscriminadamente. Aparte de los pasajes sensuales, *La educación de Laura* contiene largos diálogos educativos sobre, precisamente, el goce responsable y las maneras de evitar peligros como los embarazos no deseados y las enfermedades venéreas. El mentor es el que da a la muchacha consejos paternos, y asume la tarea de ejercer el cargo de consejero incluso en lo tocante al mundo de los placeres carnales, cosa que hace en un jubiloso ritual una vez que considera a la muchacha lo bastante madura para disfrutarlos.

La finalidad de obras como ésta no era la mera excitación ni la transgresión por la transgresión misma; la sensualidad como afirmación de la vida ofrecía una alternativa filosófica y ética a la moral dominante de la Iglesia. El carácter atrevido de la narración se apoyaba en el análisis filosófico, como puede verse, más que en ningún otro autor, en Julien Offray de La Mettrie, profeta de la sensualidad en el exilio. *El arte de gozar* (*L'Art de jouir*, 1751) era un himno sensualista al placer: «Placer, amo soberano de los hombres y los dioses, ante el cual todo se desvanece, incluso la razón, ya sabes lo mucho que te adora mi corazón y todos los sacrificios que te ha hecho.»^[15]

En *El arte de gozar*, el infame libertino filosófico aconseja a una joven imaginaria que no renuncie a su belleza ni a ninguna oportunidad de una vida de placer sólo por una idea equivocada de la

virtud; a un adolescente que ve cómo dos pájaros se aparean en un árbol le dice: «Para ti, todo es una lección viva de amor.» Lo que sigue es un breve y hermoso ejercicio de retórica rococó, pues el muchacho comienza a fascinarse con un regalo de Amor, «una rosa bermellón con el pimpollo apenas cubierto, y deseando que alguien la corte; una rosa encantadora, cada pétalo de la cual parece cubierto y rodeado por una suave pelusilla, lo mejor para esconder los amores que lleva ocultos en su interior».^[16] El autor sugiere que entre todos esos asombrosos detalles anatómicos y metáforas poéticas se encuentra no sólo la satisfacción física, sino también la realización moral.

Como otros materialistas moralistas, La Mettrie creía que el secreto de una buena vida radicaba en encontrar y afinar los placeres que no se agotan en un instante: «El dolor dura un siglo, y el placer un momento.» El amante del placer (*le voluptueux*) ama la vida porque tiene un cuerpo sano y un espíritu libre y sin prejuicios. Seguidor de Epicuro, no teme ni los rayos que lanza un dios furioso ni tampoco a la muerte. Él (siempre «él»; el filósofo ideal casi nunca es mujer) es el dueño de su destino.

Diderot, por supuesto, detestaba a La Mettrie, cuyo hedonismo aparentemente irresponsable lo hacía sentir profundamente incómodo, aunque se tratase de una interpretación desacertada. Tras elegir la libertad del exilio a la vida en Francia, La Mettrie, el filósofo de la corte de Federico el Grande, simplemente había llevado al extremo la moral del materialismo. Sólo existía el placer; todo lo demás era distracción, ilusión o hipocresía. Si el goce de una persona coincidía con el de otra, pues tanto mejor, pero ninguna moral, aparte del amor a uno mismo (e, indirectamente, la conservación propia a través del comportamiento social) podía comparecer ante la naturaleza.

Diderot y D'Holbach estaban convencidos de que su ataque al cristianismo debía servir para reemplazar una moral enferma con otra sana. El propio D'Holbach había observado, muy sagaz-

mente, que la determinación de los pensadores religiosos a la hora de defender a Dios contra sus detractores procedía, en última instancia, del narcisismo: sencillamente no podían aceptar que Dios podía no existir, y precisamente porque eso hubiese significado que la vida no tenía un sentido intrínseco. En el fondo de su alma no estaban dispuestos a considerar la posibilidad de que ellos mismos, el vasto universo de cada conciencia individual, pudieran ser tan faltos de sentido ni andar tan perdidos como una hoja al viento.

Los amigos de la rue Royale decidieron reflexionar sobre ese vacío moral, pero no por mucho tiempo. Eran ateos, no nihilistas morales; sin embargo, su camino era muy estrecho y difícil de transitar. La moral debía tener una base sólida, una verdad básica. Tras rechazar la revelación religiosa, sólo les quedaban las leyes de la naturaleza, unas leyes sobre las cuales, como admitían libremente, podían hacer hipótesis y adquirir conocimiento experimental, pero a las que nunca podían colocar más allá de la duda razonable. Una vez que sacamos a Dios del campo de juego, hemos abierto de par en par las puertas de una sala para el debate moral, lo suficiente, en todo caso, para contener el nihilismo definido por La Mettrie, una negación categórica del proyecto que los *philosophes* de París se habían propuesto llevar a cabo; en una palabra, su pesadilla.

La solución a ese dilema radicaba en definir la moral tomando como referencia aquello que era bueno para los seres humanos, no para los dioses, y en construir significado a partir de la cultura, como pensaba D'Holbach citando a su predecesor Michel de Montaigne: «En sí y por sí misma, la vida no es mala ni buena; es el lugar de lo malo y lo bueno según lo que cada uno hace. En mi opinión, lo que crea la felicidad humana es vivir feliz, y no morir feliz.»^[17] Vivir feliz, vivir bien, todo eso equivalía nada menos que a vivir apasionadamente, haciendo realidad todos los

placeres en el contexto de una comunidad, y a enriquecer la vida de los demás haciendo el menor daño posible.

Para el movimiento ilustrado, la pasión es fundamental, algo primordial, una verdad incontrovertible de la vida humana, y en cuanto tal se ofrece como piedra angular para el análisis del comportamiento humano y, por consiguiente, para la ética. «No hablamos estricta y filosóficamente cuando hablamos de la lucha entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debería ser, esclava de las pasiones, y nunca puede aspirar a otra cosa que servir las y obedecerlas»,^[18] escribió David Hume, cuya insistencia en un análisis claro a veces se ha tomado —erróneamente— por frío racionalismo.

Si bien las pasiones están en la base de toda cultura, no nos convierten en monstruos impulsivos: mueven nuestras acciones y nuestros pensamientos, pero también nos convierten en seres sociales. Al sacarnos de nosotros mismos, la pasión no nos convierte en autómatas aislados, encerrados en nuestro egoísmo, sino en individuos que necesitan la protección y la aprobación de sus semejantes. Nos lleva a temer el dolor, a sentir empatía, lástima y tristeza, y también alegría. Como señaló D'Holbach, la pasión, el impulso natural del animal humano, podría servir de base para una nueva moral. Todos buscamos el placer y huimos del dolor; todos vivimos rodeados de gente como nosotros, gente que persigue los mismos objetivos. Si nuestro placer coincide con el bien de la sociedad, seremos virtuosos y, a la vez, viviremos felices. La moral no necesita ninguna otra base.

A primera vista, la búsqueda del placer parece egotista e incompatible con los objetivos de la comunidad. Nuestro impulso natural más fuerte es el amor a uno mismo, el interés personal. Demonizado por la Iglesia como el pecado llamado orgullo (o lujuria, codicia, pereza o gula), los pensadores de la tradición epicúrea lo reinstauran, pero no como una carga que estamos obligados a llevar, sino como la motivación central del compor-

tamiento ético: «En lugar de extinguir en el corazón de los hombres el amor esencial y natural por sí mismos, la moral debería utilizarlo para enseñarles la importancia de ser buenos, humanos, sociables y dignos de confianza; lejos de querer destruir las pasiones propias de su naturaleza, la moral conducirá al hombre a la virtud, sin la cual nadie en esta tierra puede disfrutar jamás de la verdadera felicidad.»^[19]

Y para apreciar el interés de ser buenos, necesitamos una conciencia, que nace de la compasión y de la necesidad de formar parte de algo, de que tengan una buena opinión de nosotros, como sostiene D'Holbach en *La moral universal*: «Las leyes de la conciencia, que, según creemos, proceden de la naturaleza, nacen en realidad de la costumbre: cada uno de nosotros venera interiormente las opiniones y las costumbres aprobadas y recibidas en su entorno, y no puede desprenderse de ellas sin remordimientos, ni aplicarlas sin aplauso.»^[20] El aplauso puede parecer un motivo vano para sentirse bien, pero si se da por las razones adecuadas, puede ser una importante fuerza motora para construir una sociedad justa.

Necesitamos el aplauso. La aprobación y la desaprobación de aquellos que amamos nos impide perdernos en la indulgencia temeraria y el egoísmo rampante. «He erigido en vuestro corazón una estatua que no quiero romper nunca», escribió Diderot a Sophie Volland, dirigiéndose a ella como a la amante ideal. «¡Cuánto dolor os causaría si alguna vez fuera yo culpable de una acción que me rebajara ante vuestros ojos! ¿No es verdad que preferiríais verme muerto antes que convertido en un hombre malo? Así pues, queredme siempre, para que yo tema siempre a la maldad.»^[21]

Evocando un hermoso templo griego con estatuas de dioses y diosas, la imagen fue elegida intencionadamente, pues Epicuro y los autores latinos como Lucrecio y Cicerón seguían siendo la principal fuente de inspiración de los radicales. Hume pensaba

que, a diferencia de los «antiguos», los filósofos modernos se habían permitido volverse excesivamente racionalistas, lo cual «los apartaba del sentimiento».[22] Diderot también comparaba el ideal cristiano de la perfección evangélica («nada más que el arte mortal de reprimir a la naturaleza»)[23] con el lugar que había ocupado el deseo en las religiones del mundo antiguo, donde no estaba en la sombra, sino en el centro: «No podemos comparar a nuestros santos, nuestros apóstoles y nuestras tristes y extáticas vírgenes», escribió en 1769, «con esos banquetes del Olimpo en los que un Hércules viril [...] contempla con mirada amorosa a la frágil Hebe, donde el amo de los dioses, embriagado con el néctar vertido hasta el borde por la mano de un efebo de hombros ebúrneos y muslos de alabastro, hace que el corazón de su celosa esposa se llene de resentimiento.»[24]

La sensualidad sin límites de esta visión, en la que los muslos de un efebo son objeto del deseo igual que los rasgos de la «frágil Hebe», es un ejemplo de la imaginación inquieta de Diderot. Los celos y el resentimiento eran sentimientos que este enamorado de las pasiones conocía muy bien por su propia mujer, pues la sufrida Madame Diderot tenía que soportar no sólo la terrible reputación de su marido («habría que quemarlo en la hoguera», era una opinión corriente entre los contemporáneos), sino también a una larga serie de amantes, tanto antes como después de casarse. Antes de Sophie, por ejemplo, estuvo Madame De Pui-sieux, una dama de la baja nobleza (que, según parece, consiguió que su joven amante escribiera *Los dijes indiscretos* en dos semanas, como un desafío literario), y después de ella hubo al menos otra mujer a la que Diderot cortejó aplicadamente y es probable que con buenos resultados.

Tanta pasión y tanta *volupté*, en la página escrita y en la vida real, hacen que nos preguntemos si la grandiosa filosofía sensualista que Diderot en particular profesó con tanto entusiasmo, y que hombres como Grimm y D'Holbach apoyaron, no fue más

que una manera de justificar sus propias y poco ortodoxas vidas amorosas. Sin embargo, esos asuntos privados no eran tan raros en la época. D'Holbach era un marido fiel y devoto; Diderot siempre mantuvo sus escarceos lo más ocultos posible, y se preocupaba por no poner en evidencia a su mujer; Grimm y Louise d'Épinay vivían en lo que podríamos llamar un matrimonio civil, igual que otros personajes próximos al círculo, como D'Alembert, la condesa de Houdetot y, también Rousseau, su desdichado admirado. Incluso Voltaire prefirió un sencillo arreglo con una mujer a una unión bendecida por la Iglesia. Este tipo de soluciones eran habituales, y no sólo en el círculo de amigos que se reunían en casa del barón.

Al fin y al cabo, el siglo XVIII fue una época en la que era fundamental, aunque sólo fuera de boquilla, respetar la religión y el decoro, pero la vida social y los cotilleos habrían desaparecido en una semana si los parisinos de todas las clases sociales no hubiesen tenido asuntos más o menos discretos y algunos apaños más turbios, incluidos cargos creados expresamente, y a veces exclusivamente, a tal fin, desde la sencilla criada al preceptor, el capellán privado y el ama de llaves de tal o cual sacerdote.

Ni siquiera los matrimonios eran para toda la vida. Un matrimonio medio duraba ocho años, tras los cuales uno de los cónyuges moría (normalmente la mujer, de parto, como le ocurrió a la primera esposa de D'Holbach). El divorcio era imposible, pero se solían encontrar soluciones prácticas. Madame D'Épinay se pasó la mayor parte de su vida adulta separada legalmente de su disoluto marido. También era habitual casarse con alguien al que se consideraba una pareja prometedora, y un buen partido, antes que con el gran amor de la vida. El matrimonio era un contrato, y los asuntos extraconyugales simplemente un hecho de la vida, no tan mal vistos como en nuestra época, en la que reina una moral diferente. Los hijos de esas uniones se educaban en la familia o se abandonaban, como fue el caso de Jean D'Alembert.

Lo que diferenciaba a nuestro grupo de amigos no era tanto lo que practicaban, sino la manera en que hablaban de ello. Creían que el sistema en que vivían era perverso, que corrompía la moral, que convertía a las personas en mentirosos habituales, que obligaba a algunos a vivir con culpa y miedo simplemente por haber seguido sus sanos instintos. Puesto que no creían en la otra vida ni en una verdad revelada grabada en piedra, los radicales no creían que esos instintos fuesen pecaminosos; de hecho, el enfoque protoevolucionista de Buffon les había enseñado que la pasión no era sólo un objetivo deseable para los hedonistas, sino la materia misma de la que está hecha la vida. La pasión no era un obstáculo en el camino hacia la felicidad; *era* la felicidad. O podía serlo si se lograba organizar la sociedad de modo tal que permitiera que las pasiones saludables florecieran, en lugar de reprimirlas y obligar a ocultarlas. La agenda emocional de la Ilustración radical fue, en última instancia, una agenda moral.

Es sorprendente cuántos radicales intelectuales y revolucionarios filosóficos parecen haber vivido vidas de lo más corrientes, y para Diderot y sus amigos la vida cotidiana era cualquier cosa menos una sucesión ininterrumpida de conquistas casuales, de encuentros eróticos y amoríos ardientes. Tenían una familia de la que ocuparse, eran felices con la vida que llevaban, eran celosos como todo el mundo, y si bien la ética sensualista de la rue Royale no era excusa para el libertinaje, pudo servir, en parte, para escapar de una realidad más prosaica. Esto no le quita validez, pero puede ser útil para explicar parte de la intensidad emocional vertida en esas discusiones.

Grandval, la casa de campo de D'Holbach, se convirtió en el escenario de varias de esas conversaciones, y en retiro estival de muchos de los amigos del barón. Durante varios años fue la principal válvula de escape para Diderot cuando era el responsa-

ble editor de una obra monumental en varios volúmenes que, según él mismo percibía, lo estaba dejando sin una vida digna de ese nombre. Era allí, en el campo, donde podía respirar y pensar libremente, y entretener a su Sophie con largas y pausadas cartas sobre su vida, sus pensamientos y las debilidades de anfitriones y huéspedes. Es fácil imaginar lo mucho que Sophie Volland y sus hermanas esperaban esas cartas largas y efusivas, desbordantes de anécdotas, conversaciones y sentimientos cálidos, mortalmente aburridas como estaban en su propio retiro campestre, donde no tenían más remedio que aguantar por insistencia de la madre, que hacía todo lo posible por apartarlas de París y sus perversas costumbres (en una casa de campo que vendieron inmediatamente después de la muerte de la señora Volland).

Aun cuando gran parte de ese extenso y apasionado epistolario se haya sacrificado por mor del decoro, los cientos de cartas que han sobrevivido siguen brindando un retrato extraordinariamente vívido de un encuentro de dos cuerpos y dos mentes que se prolongó durante más de dos décadas. Pues, además de sus sentimientos, Diderot escribió, entre otras cosas, sobre libros que ambos estaban leyendo, y prosiguió en las misivas conversaciones iniciadas en sus encuentros con Sophie. Con todo, lo que ésta y sus hermanas realmente ansiaban era que Diderot volviese a la capital, y todos los años, cuando se acercaba el otoño, la familia D'Holbach se preparaba para regresar a la rue Royale, reabrir el salón y reanudar el curso habitual de la vida. Las vacaciones de verano habían terminado.

12. EL OSO

Mientras Diderot, D'Holbach y todo el círculo de amigos se dedicaban a formular una ética del deseo que se percibía como verdadera alternativa a cualquier moral de inspiración religiosa y como el polo opuesto de las enseñanzas morales del cristianismo, con su odio al cuerpo, Jean-Jacques Rousseau —«el Oso», como lo habían apodado sus antiguos amigos— siguió desarrollando sus ideas en esta materia.

La década de 1760 fue un periodo fructífero de su vida. Tras el caos de la década anterior, durante la cual había probado suerte como compositor y diplomático, había regresado primero a Ginebra, reconvertido al protestantismo, y de allí una vez más a París, peleado con todos sus amigos de juventud, hasta que al final se presentó abiertamente como enemigo del círculo. Después del episodio de Ginebra y la subsiguiente prohibición de publicación de la *Encyclopédie*, el grupo había pasado su momento de mayor debilidad y peligro, ideal para que Rousseau atacara con su *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, en la que derramaba bilis sobre las ideas ilustradas y sobre el teatro, arte especialmente querida por Diderot.

Tras negarse con prepotencia a acompañar a Louise d'Épinay, su benefactora y última amiga, seriamente enferma, en un viaje de convalecencia a Ginebra, no tuvo más remedio que abandonar su casa. Un nuevo protector le había dejado una casa, pero el temperamento y la paranoia de Rousseau no habían mejorado y terminó volviendo a Suiza. Durante un tiempo vivió en un pue-

blo que, según esperaba, debía recordarle los felices días de la infancia pasados en el caserío de Bossey.

Sin embargo, su vida errante y a menudo difícil desdecía el éxito del que había disfrutado, pues tras muchos esfuerzos llegó a ser un autor famoso. En un periodo de gran creatividad había escrito dos novelas que disfrutaron de una calurosa acogida, *Julia o la Nueva Eloísa* (1761) y *Emilio* (1764), y un importante ensayo filosófico sobre ética y justicia social, *El contrato social* (1762), así como otras obras menores. Con su vívida evocación de sentimientos intensos, las obras de ficción fueron, más que sus otros escritos, las que lo convirtieron en una estrella de la literatura de su época. Y el éxito le sentaba bien:

Me transformé, en serio; mis amigos y conocidos ya no me reconocían. Había dejado de ser esa criatura tímida, avergonzada más que modesta, que no tenía el valor de mostrarse a sí misma y ni siquiera de hablar. Dejé de ser el hombre desconcertado por una broma, y el que se sonrojaba si lo miraba una mujer. Audaz, orgulloso y sin miedo, empecé a llevar conmigo, allí adonde fuese, una seguridad que debía su firmeza a su sencillez, y que se alojaba en mi alma más que en mi comportamiento exterior.^[1]

Así y todo, no puede decirse que Rousseau hubiera superado de repente la timidez para convertirse en un héroe literario audaz y conquistador. La percepción de sí mismo como un gigante siempre tuvo por compañera una sombra implacable: la paranoia de un hombre que se sentía perseguido por todo el mundo. Como podemos leer en su esbozo de autorretrato, la imagen se desvía lentamente hacia la del megalómano: «El desprecio que mis profundas reflexiones me habían inspirado por las costumbres, los principios y los prejuicios de mi época, me hizo insensible a las burlas de aquellos que los seguían; y yo aplastaba con mis observaciones sus insignificantes ocurrencias del mismo modo que podría aplastar un insecto entre los dedos.»^[2] Para subrayar la sencilla grandeza que ahora lo separaba del resto de los mortales, Rousseau empezó a usar una túnica de estilo armenio y un gorro de piel. Había dado la espalda a las grandes ciudades, a las que

consideraba el caldo de cultivo de la decadencia y la corrupción, auténticas pilas de escombros de la moral, y había descubierto la vida sencilla del campo, donde podía meditar, dar largas y solitarias caminatas e inspirarse para la belleza de la creación.

Ese cambio de orientación existencial, lejos del ajetreo de la metrópolis y atraída por el encanto de la sencillez rural, también se reflejó en su pensamiento. Al comienzo de su carrera había sido parte integrante de la Ilustración, la más urbana de todas las corrientes intelectuales, que florecía en salones y academias, en revistas eruditas, libros y encuentros personales. En ninguna otra parte el grito de batalla ilustrado, *Sapere aude!*, se tomaba más en serio que en París, y Diderot, D'Holbach y sus amigos actuaban en consecuencia, publicando, traduciendo, escribiendo y transcribiendo toda una biblioteca de libros audaces a la vez que sacaban adelante la *Encyclopédie*, el proyecto enciclopédico más prestigioso e importante de la historia.

No obstante, Rousseau ya no quería saber, o mejor dicho, estaba convencido de que ya sabía todo lo que realmente importaba. Había comprendido la naturaleza de la humanidad, había sondeado las profundidades del alma humana. Ya no necesitaba que lo instruyesen aquellos que eran incapaces de entender su visión, que lo apartaba del espíritu de la época.

La actitud filosófica de Rousseau, a contracorriente, sería poco más que una nota al pie en la historia de la filosofía si el ginebrino no hubiera llegado a ser tan influyente, incluso mucho más que Diderot y D'Holbach, cuyas ideas morales sólo resucitaron, un siglo después de que las formularan, durante la segunda mitad del siglo XIX.

La moral del deseo, tal como la plantearon Diderot, D'Holbach y otros miembros del cenáculo, otorga a todo el

mundo el mismo derecho a buscar el placer y huir del dolor, y exige a todos que demuestren empatía con los demás y sean responsables de sus actos. Sin embargo, esta idea era demasiado radical y alarmante para las generaciones posteriores, porque presuponía un universo material poblado de animales que evolucionaban, «máquinas maravillosas» animadas por el instinto, y no ofrecía solaz metafísico alguno, ni vida después de la muerte, ni alma, ni Dios, ni ley eterna.

En cambio, las ideas de Rousseau ofrecían todo eso y más, y la diferencia entre sus ideas morales y las del salón de D'Holbach es la prueba de una profunda grieta entre el pensamiento ilustrado y sus adversarios más encarnizados. Las obras que convirtieron a Rousseau en uno de los autores más idolatrados de Europa, uno de los más traducidos y más leídos, combinaban la emoción con una defensa filosófica de la religión y de los sentimientos nobles frente a la fuerza anárquica de Eros y la fría mirada de la investigación racional.

Para Rousseau, y también para Voltaire, los sentimientos sanos y la religión eran esencialmente lo mismo. Un relojero universal —en la metáfora de Voltaire— había creado el mecanismo del mundo y de la humanidad de acuerdo con su razón divina. Si la gente pudiese aprender a escuchar su voz interior, a confiar en la voz de la naturaleza que habla a través de ellos, automáticamente entraría en comunión con las intenciones de Dios, con su razón. Se trata, por supuesto, de un enfoque muy cristiano de la psicología y de la filosofía, que le daba la vuelta a aquello por lo que tanto y tan largamente había luchado la Ilustración, a saber, emancipar la razón de la teología. Pues si toda razón verdadera era divina, entonces cualquier idea que cuestionase esa religión primitiva y «natural» era, por definición, perversa y dañina. Si Dios y la razón eran, por definición, una y la misma cosa, la oposición intelectual apuntaba contra el orden de la Creación.

De todos modos, está claro que Rousseau no era un escritor oscurantista. Antes al contrario, su obra contiene las simientes de un movimiento que atrajo a las generaciones más jóvenes, el Romanticismo, que venera el drama de la individualidad, la agitación y la transformación del individuo, y la importancia de la naturaleza como depósito de la gran e inefable verdad que se encuentra más allá del lenguaje y del análisis. Y, en efecto, Rousseau supo trasponer las ideas teológicas a un vocabulario secular.

Su oposición a la Ilustración y a sus exponentes no se valió de armas que pudieran calificarse de anticuadas; antes bien, anticipaba una cultura que intentaba volver a hacer atractivo lo que el culto de la razón había dejado al descubierto. Para una generación más joven, posterior a la Ilustración, crecida con un conflicto interior que obligaba a sus miembros a tomar partido en la lucha entre las jerarquías eclesiásticas reaccionarias, los insípidos tics religiosos de Voltaire y la perspectiva aparentemente despiadada del materialismo, Jean-Jacques parecía ofrecer una salida. El que admiraba a Rousseau podía ser moderno y creyente, familiarizado con la cultura contemporánea y cómodo con la necesidad interior de fe.

Leer a Rousseau en contra de la Ilustración radical permite ver a ambas partes con más claridad, pues se alimentan de las mismas fuentes, comparten un vocabulario y un horizonte de conocimiento escritos por personas que se conocían íntimamente; y, sin embargo, no podían ser más distintas en intenciones y resultados.

Siempre fascinado por el desarrollo de la infancia (a menos que, añadimos nosotros, tuviera lugar en su propia casa), Rousseau basó gran parte de su pensamiento moral en la observación de los niños y extrapolando elementos de su crecimiento hasta llegar a principios que, en su opinión, eran aplicables a toda la humanidad. Todos hemos sido niños, parece decir, y esta experiencia compartida es lo que mejor nos enseña quienes somos. En

la primera infancia, un niño no es bueno ni malo. Como un animal, sólo es amoral, actúa siguiendo impulsos y necesidades, quiere a los que son buenos con él y posee un amor a sí mismo que es sano y preservador de la vida. Luego llega la pubertad. Un adolescente observa cambios en su cuerpo, nuevas fuerzas, nuevos deseos. Está confundido (el desarrollo se describe desde una perspectiva masculina), mira a su alrededor para comparar su desarrollo con el de sus iguales e intenta sobresalir para impresionar a las muchachas.

La comparación da lugar a juicios de valor y a competitividad; retuerce el sano amor a sí mismo (*amour de soi*) hasta convertirlo en un amor narcisista y egotista, el *amour propre*, origen de la desigualdad, la propiedad personal y el odio: la ruina moral de la sociedad. Si la gente busca compañía es porque las personas son doblemente débiles: físicamente, porque su supervivencia hace necesaria la cooperación, y moralmente porque son incapaces de soportar la soledad. «Cada vínculo es un signo de insuficiencia», escribe Rousseau en *Emilio*, su gran novela sobre la educación, que llegó a ser la biblia de los padres y maestros comprometidos. «Si ninguno de nosotros necesita nada de los demás, nunca pensaría en unirse a ellos. Así, nuestro frágil placer nace de nuestra debilidad. Un ser auténticamente feliz es un ser solitario; sólo Dios disfruta de la felicidad absoluta.»^[3]

Si la competitividad carnal y la tiranía social corrompen al ser humano, el objetivo evidente de una buena vida y, en consecuencia, de la educación, debe ser el de devolver a los seres humanos a un estado de armonía con la naturaleza. Sólo a través de la Creación podemos oír la suave, pero majestuosa, voz del Creador, «grabada en el fondo de su corazón», una idea muy calvinista de comunión directa con Dios. Podemos imaginar cómo debió de sentirse Rousseau, deísta devoto, sentado a la mesa del barón, donde sólo la exposición racional podía tener la voz cantante. «Como usted sabe, señora», comentó Rousseau a una co-

responsal, «nunca he tenido en muy alta estima la filosofía, y me he separado completamente del grupo de los *philosophes*. No me gusta que prediquen la impiedad; y eso es, para ellos, un crimen que no me perdonarán.»^[4] Este revelador rechazo de la clase de discusiones que debieron de tener lugar en la rue Royale, donde todo el mundo tenía que someter sus ideas a escrutinio y a un posible ridículo, se convierte en un distintivo de honor en el relato de Rousseau: una oposición de principios a la impiedad, el ateísmo y la cháchara blasfema. Rousseau da a entender que era demasiado decente para seguir en ese ambiente tan mezquino, y que por ello lo condenaron al ostracismo. Aquí, como hace tan a menudo, se presenta como la víctima virtuosa de sus altos principios, la postura moral más cómoda que posiblemente se pueda adoptar.

Para Rousseau, la realización de nuestro destino humano no había que buscarla en la Ilustración, ni en las artes ni en las leyes y costumbres humanas, sino en un retorno a la naturaleza de Dios, que representa lo más cerca que podemos estar de sus primeras intenciones, que, en última instancia, son imposibles de conocer. Y si bien es imposible retornar a la infancia, sólo la razón puede purificar la moral y crear una sociedad justa conforme a las leyes de la naturaleza y a las leyes del Creador. Sin embargo, la idea rousseauniana de la razón no es la de Diderot y D'Holbach, cuya postura se tergiversa fácilmente calificándola de «Ilustración».

Gran parte del movimiento ilustrado fue un culto a la «razón pura» (para emplear la expresión clave de Immanuel Kant), o se representó como tal, y hasta tal punto que en nuestros días sigue siendo habitual pensar en ese gran cambio de paradigma filosófico como una tendencia interesada únicamente en hacer la vida más racional, más eficiente y menos supersticiosa y oscurantista. En parte puede ser cierto en lo que se refiere a pensadores deístas moderados como Leibniz, Montesquieu, Voltaire y Kant, e in-

cluso para Helvétius, el amigo de Diderot, pero nunca para el grupo radical ilustrado reunido en torno a Diderot y D'Holbach.

Para los radicales de la Ilustración, la razón es meramente una facultad técnica de análisis, parte de nuestra constitución física; pero, mientras que los moderados querían crear una vida gobernada menos por las pasiones y más por el comportamiento racional, una vida depurada de deseo físico y actos instintivos, D'Holbach, y en especial Diderot, aspiraban a crear una sociedad en la que los individuos pudieran vivir en la mayor armonía posible con sus deseos, y realizarlos. La razón sólo era una herramienta para una vida apasionada y gobernada por los impulsos vitales, por el placer y el dolor.

En contraposición a ellos, Rousseau no aceptaba ninguna de esas dos posturas. Se alineaba con los pensadores moderados contra el ala radical, pues pensaba que había que desconfiar de la pasión, y sobre todo de la pasión sexual, ya que tendía a empañar el juicio o a dominarlo. Sin embargo, a diferencia de Voltaire y de los radicales ilustrados, también pensaba que la razón puramente analítica era al menos un problema tan grande como la pasión, porque sus frutos —la civilización, la técnica, las artes— conducían sin remedio hacia la decadencia y la inmoralidad. «Tal cual sale de las manos del Autor de las cosas, todo es bueno; en las manos de los hombres todo degenera»,^[5] escribió en la primera página del *Emilio*.

Angustiado por el poder de la pasión, y desconfiando del imperio de la razón, parecería como si la posición de Rousseau hubiese sido imposible de sostener; pero él tenía una respuesta sorprendente, la educación, o mejor dicho, la enseñanza. Aun cuando él mismo sólo había sido un profesor de música algo trastornado y un preceptor poco interesado en su trabajo, a Jean-Jacques le encantaban los profesores, figuras que encarnaban la autoridad benévola. Todo el libro gira en torno a la relación entre

un profesor y un niño preguntón durante la infancia y la adolescencia.

Al final, Sophie, una muchacha, también recibe una educación oportuna para unirse con Émile. El profesor opina que es mejor no llenarle la cabeza con demasiadas matemáticas y geografía, y le enseña a tocar el piano, a coser y a cocinar. De hecho, el narrador tiene opiniones sólidas acerca de las relaciones morales de los dos sexos: «Uno debe ser activo y fuerte; el otro, pasivo y débil. Uno debe necesariamente querer y poder; basta con que el otro oponga un poco de resistencia. Una vez establecido este principio, se deduce que la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre.»^[6]

No deja de ser interesante que, al final de la novela, el protagonista y su fiel Sophie decidan no dejar a su tutor, sino continuar desarrollándose bajo su bondadosa guía, lo cual se aproximaba mucho al ideal social de Rousseau, en el que el papel de una imponente figura paterna y sabio legislador es un rasgo central. Este aspecto casi autoritario parece más que un poco insólito en un filósofo que valoraba la libertad por encima de todas las cosas, y cuyos mejores pasajes dedicados al tema siguen siendo realmente emotivos y tienen la resonancia de la verdad universal. «El hombre nace libre y por todas partes está encadenado. Se cree el amo de los demás, y así y todo sigue siendo más esclavo que ellos.»^[7]

La aparente contradicción entre el anhelo de Rousseau por un retorno del padre y sus himnos a la libertad se resuelve a través de su manera de entender, influyente como pocas, las dos grandes piedras angulares del pensamiento ilustrado: la razón y las pasiones. Mientras que algunos pensadores ilustrados celebraban la razón pura como la expresión más alta de la humanidad, D'Holbach y Diderot la consideraban una débil llama que iluminaba el agitado océano de las pasiones, el verdadero elemento de los humanos. Para D'Holbach, eso era causa de cierto arrepenti-

miento; Diderot saludaba ese hecho con jubilosas odas a la *volupté*. Rousseau sospechaba tanto de la racionalidad como del placer sensual, y por ello los refundió en un molde diferente; a fin de cuentas, el placer no tenía nada de malo, siempre y cuando fuera inocente, del mismo modo que la razón podía ser una herramienta útil siempre que se usara de conformidad con la naturaleza.

¿Utilizar la razón es lo mejor para liberar nuestra naturaleza más íntima? ¡Eso podría haberlo dicho el propio Diderot! Y, de hecho, pudo, porque una vez más encontramos los mismos términos referidos a cosas distintas en Rousseau y en la rue Royale. La naturaleza de los radicales es un universo exclusivamente material hecho de leyes inmutables y organismos que evolucionan; en cambio, la naturaleza de Rousseau es la creación de Dios, su espíritu infinito. Utilizar la razón en armonía con la naturaleza significa someterla a la Verdad de Dios. La voz de la naturaleza sólo podía hablar a corazones no estropeados por la decadencia moderna, y tanto los adultos como los niños necesitan que los protejan de esos encantos corruptores. Cómo conseguirlo y cómo podría ser la vida en armonía con la creación divina son los temas de *El contrato social*, escrito en 1762.

Rousseau, que había escrito que los seres humanos nacen libres, concibió su gran ensayo político como una exposición de esa idea. Seguir su impresionante arco argumentativo es también una excelente introducción a su pensamiento, que siempre empieza por las ideas ilustradas para después desviarse bruscamente en la dirección contraria. Para muchos de los invitados a las cenas de D'Holbach, la libertad era un tema de especial interés, e incluso llevó al barón a aprobar la violencia revolucionaria con vistas a poner fin a la opresión.

Rousseau también empieza el *Contrato social* con una defensa imperiosa de la libertad. Para garantizar el más básico de todos los derechos humanos, es necesario un contrato social. En el si-

glo xvii, Thomas Hobbes ya había apuntado la necesidad de un contrato social, y en su gran obra *Leviatán* sostuvo que el estado natural de la sociedad era «una guerra de todos contra todos», lo cual arrojaba como resultado una vida que era, en sus palabras inmortales, «solitaria, pobre, fea, brutal y corta». Sólo la ayuda mutua, un contrato social, podía hacer que la gente se elevara por encima del estado de anarquía asesina y permitir que los individuos prosperasen, protegidos por la seguridad de las leyes. Rousseau hizo suya esa idea y la amplió.

Al principio, la coincidencia es amplia entre sus ideas y las de Diderot, D'Holbach y Helvétius, un testimonio de su sólida amistad, sus lecturas compartidas y los frecuentes debates.

Rousseau escribe que, al comienzo de la historia, la exclusión, el control y la violencia destruyeron una libertad relativa y la protección mutua:

El primer hombre que, tras delimitar una parcela de tierra, pensó en decir *Esto es mío* y vio que la gente era lo bastante simple para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, sufrimientos y horrores se podrían haber ahorrado a la humanidad si alguien hubiera quitado las estacas o tapado la zanja, y si le hubiera gritado a sus semejantes: No hagáis caso al impostor; estáis arruinados si olvidáis que los frutos de la tierra son de todos y que el suelo no es de nadie.^[8]

Rousseau pensaba que la propiedad personal era la base de la civilización moderna y, por tanto, de la exclusión, de la servidumbre, de la violencia y de la opresión. Y concluyó que la única manera de desprenderse de esos malos hábitos era vivir de una manera más comunal, sin la amenaza del afán de poseer y de la brutalidad. En su filosofía de la educación había explicado que esos peligros son la consecuencia de la pubertad, en la que se compete por la muchacha más guapa y los jóvenes se comparan con otros en su intento de distinguirse y derrotar a sus rivales.

Una vez más, el análisis que hace Rousseau de esa lucha por la supervivencia no difiere mucho de las opiniones protoevolucio-

nistas de Buffon, D'Holbach y Diderot, para quienes «la supervivencia de la especie» era el objetivo más alto de la naturaleza; pero, una vez más también, la conclusión a la que llega Rousseau es radicalmente distinta. Si bien los radicales consideran que lo que hemos llegado a llamar «evolución» es parte necesaria e inmutable de la naturaleza, un fenómeno que se puede poner al servicio de una vida moral y justa, Rousseau considera que ese impulso por compararse y competir es la raíz moral del mal social, y cree que la única cura pasa por abandonarlo.

Puede no ser posible volver a una vida anterior a la caída, una vida antes de la pubertad, pero una educación sana y las reglas sociales correctas pueden al menos acercarnos todo lo posible a la dicha utópica. Rousseau vivió en una época de marcadas diferencias sociales y de evidente decadencia de la nobleza, cuya riqueza se alimentaba del trabajo y el sufrimiento ajenos. No es difícil comprender la fuerza de atracción de una sociedad igualitaria, de una comunidad de iguales. De hecho, el ideal de Rousseau es lo más parecido a un retorno a la sencillez de la infancia, una comunidad de satisfechos titulares de la plena propiedad que viven en armonía con la naturaleza y sin competir, sin opresión ni duplicidad; en suma, un kibutz perfecto mucho antes de que el primer sionista socialista pisara Palestina.

Esta radiante visión de realización personal y armonía social padece de los típicos defectos que desmerecen a todas las utopías del mismo cuño, a saber, cómo garantizar su supervivencia y su pureza más allá del momento de entusiasmo inicial. Toda comunidad necesita un mínimo de normas aplicables, pero el carácter de la autoridad es muy ambiguo, y a veces siniestro: «Así pues, ved a la especie humana dividida en rebaños, cada uno de los cuales tiene su jefe, que lo vigila para devorarlo.»^[9] Esos jefes no son legítimos; el poder no es necesariamente bueno. Y tampoco se sostiene el argumento de que una mano dura pondrá fin a toda lucha entre fuerzas en conflicto. «En el calabozo también se vive

tranquilo», escribe Rousseau en un pasaje brillante; «¿basta con eso para encontrarse bien?»^[10]

La única alternativa a esta norma de la mano de hierro es una asociación voluntaria en la que cada miembro se someta por completo a la comunidad, renunciando a «todos sus derechos», ^[11] de modo tal que las condiciones sean las mismas para todos y todo el mundo necesite la solidaridad. Así, el principio rector ya no será la voluntad de un tirano, sino la voluntad general (*volonté générale*) de la comunidad, una suma del instinto sano y natural expresado por individuos no corrompidos que se unen para formar una república ideal. Dado que la voluntad de todo ser humano tiende hacia la supervivencia, la salud, la justicia y la prosperidad, la voluntad general es, por definición, sana y buena. Esta sujeción voluntaria a la voluntad general transformará a ese animal egoísta que es el ser humano en un ser moral y más noble.

Salta a la vista por qué tantos utopistas de tendencias izquierdistas se sintieron atraídos por la idea rousseauniana de la asociación voluntaria, especialmente cuando se lee junto con la crítica de la moral corrupta de las sociedades avanzadas y el deseo de un retorno a un estilo de vida más sencillo, más auténtico y más natural. Sin embargo, es en ese punto donde la visión de Rousseau adquiere un tono más oscuro y finalmente se hunde, en nombre de la libertad, en la negrura de la dictadura totalitaria. Su genio, como el de Nietzsche, salta de la página en destellos de inteligencia, pero corre cada vez más peligro por culpa de los miedos personales, los rencores y las paranoias que debilitan la veracidad y la humanidad del resto.

El primer problema que plantea la concepción de Rousseau del contrato social es que la «voluntad general» que postula no tiene, como Dios, una voz que pueda oírse directamente. Para su expresión y su interpretación debe depender de individuos sabios que le presten la suya. Rousseau sostiene que esa voz puede

oírse muy claramente en cada persona, porque no representa más que nuestros instintos sanos, si bien añade una elocuente recomendación: «Así pues, es importante, si la voluntad general ha de poder expresarse, que no haya sociedad parcial dentro del Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo.» La «sociedad parcial» se expresa en una divergencia de voluntades y opiniones, en debates que cuestionan las decisiones de la voluntad general, un gran peligro para la cohesión de la utopía. La única consecuencia sensata es neutralizar todos los intereses partidarios, y si es necesario, por la fuerza. El uso de la fuerza contra cualquier opinión libremente expresada tiene lugar en nombre de la libertad general, por supuesto: «Estas precauciones son las únicas que sirven para que la voluntad general siempre sea ilustrada, y para que el pueblo no se equivoque.»^[12]

Una república sin sociedades parciales, sin partidos ni grupos de intereses (que, al fin y al cabo, sólo confundirían los instintos sanos del individuo) es, en efecto, un Estado unipartidista, una dictadura. Hay que controlarlo, vigilarlo, y Rousseau lo sabe. Para asegurar la moral de la sociedad es necesaria la censura que garantiza que los libros y los periódicos sean constructivos para la moralidad pública y no vayan en contra de ella. «La censura vela por las costumbres al impedir que las opiniones se corrompan, y salvaguarda su rectitud con prudentes aplicaciones, dándoles a veces carta de ciudadanía aun cuando sean discutibles.»^[13] La verdad no es materia de debate, no está sujeta a un acuerdo erudito; la verdad se basa en la comprensión de los individuos que están más allá de ser corrompidos por motivos viles como la lujuria, el orgullo y la envidia.

La sabiduría es la razón en armonía con la naturaleza, y los que hacen leyes justas saben que sólo puede haber una fuente a la cual acudir en busca de opinión: «Toda justicia viene de Dios, que es su única fuente.»^[14] El espíritu de Dios debe, en última instancia, seguir siendo misterioso, estar más allá de la compren-

sión, y por motivos prácticos; en consecuencia, resulta necesario representar ese sublime misterio en forma de historias sencillas que la gente pueda creer y con las que puede solazarse. Los legisladores sabios siempre han puesto las leyes «en labios de los inmortales». Una buena sociedad necesita una religión oficial fuerte.

Pero ¿cómo elegir de entre el pueblo a los grandes legisladores? Rousseau cree que, en última instancia, se manifestarán, pues el alma del legislador «es el auténtico milagro que debe probar su misión».^[15] Esos grandes hombres escasean, y la mera razón analítica no puede apreciar su estatura, como Rousseau escribe con una clara alusión a sus antiguos amigos, cuya «filosofía orgullosa» y su «ciego espíritu de partido» se niegan a admitir la existencia de esas grandes almas, sino ver en ella a meros impos- tores. Rousseau cree que el verdadero espíritu político es el «genio grande y poderoso que preside las cosas duraderas».^[16]

El gran legislador es una encarnación de la voluntad general, su receptáculo más puro. La tarea natural del legislador consiste en ejercer su sabiduría y su poder. Así pues, la república es meramente la *res publica*, la causa común, no un asunto de participación democrática, pues los humanos son sencillamente demasiado ignorantes para elegir sabiamente. «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Una forma de gobierno tan perfecta no está hecha para los hombres.»^[17] En lugar de una democracia inestable, la sociedad ideal necesita una religión estable que aglutine las diversas voluntades del pueblo, incapaz de oír la voz de la naturaleza, un culto divino que infunda amor al Creador, a la nación y al Estado, junto con un príncipe sabio cuya voluntad sea ley sagrada.

Con las largas y prolijas discusiones de la rue Royale aún resonando en la cabeza, Rousseau sabía que esa idea encontraría resistencia, y en su sociedad ideal siempre había maneras de tratar con los alborotadores intelectuales. A los que no creen en la sabi-

duría de la voluntad general y sus ejecutores —gente muy parecida a sus antiguos amigos de París— hay que desterrarlos, pues son «seres antisociales, incapaces de amar sinceramente las leyes y la justicia». En los casos rebeldes, la sanción justa es más severa: «Y si alguien, tras haber reconocido públicamente esos mismos dogmas, se comporta como si no creyera en ellos, que se lo castigue con la muerte; pues ha cometido el crimen más grande, ha mentido ante las leyes.»^[18]

Jean-Jacques no sólo había condenado a muerte a su antiguo amigo Diderot, sino que, con unos pocos breves pasos en su argumentación había pasado de la celebración de la libertad y la fraternidad universal a la tiranía asesina de la virtud, un camino seguro para todos los dictadores brutales que alguna vez ensuciaron la faz de la tierra. Ese gobernante, en nombre de la voluntad general, que sólo él afirma entender, tiene permiso para controlar, censurar, mentir, castigar y hasta matar.

Comenzando con una celebración de la libertad, Rousseau creó una distopía de la severidad estalinista, un Estado con censura, unas fuerzas policiales temibles y propaganda oficial, en el que se envía a todos los disidentes al «exilio» o sencillamente se los ejecuta mientras alegres multitudes de campesinos felices saludan al gran líder.

Con su retorno a una naturaleza encantada, Rousseau invierte la *volonté générale* que puede servir de base para unas normas morales comunes. Si los filósofos sociales como Hobbes, D'Holbach y Helvétius la percibían como un agregado de preferencias en cualquier grupo, Jean-Jacques la elevó a la categoría de principio teológico fuera del alcance de la deducción lógica o el debate. El argumento racional sólo es válido cuando es «sano», cuando es conforme a la voluntad general tal como se la representa el legis-

lador. Las consecuencias más brutales de la filosofía social de Rousseau apuntan directamente contra Diderot, D'Holbach y sus amigos. El ginebrino piensa que la civilización y la razón abstracta son, en y por sí mismas, corruptas; la ciencia sirve principalmente para alienar al ser humano de sus sentimientos saludables; la discusión es moralmente inferior al sentimiento colectivo; el alma es inmortal, y el ateísmo es un crimen que ha de castigarse con la muerte.

Tal vez sea posible trazar de modo aún más tajante la línea que separa a Rousseau de la rue Royale. En ningún otro autor se entrelazan tanto la biografía con la filosofía y, por lo tanto, es tentador identificar las motivaciones que conectan al hombre con el pensador.

Rousseau propone una filosofía con claros rasgos biográficos, un arco que cubre la infancia, la pubertad en cuanto momento de la caída, la vida adulta como lucha y conflicto, y al final, esperanzadoramente, un retorno a una vida más sencilla bajo la guía de un maestro sabio. El principal problema que identificó el filósofo fue también la mayor angustia de Rousseau el hombre, que llenaba páginas y páginas con revelaciones y cavilaciones sobre el tema: el sexo. Jean-Jacques, el niño huérfano de madre, el hombre maduro que vivía con una lavandera analfabeta y creía que todas las mujeres existían para agradar al hombre, el masoquista que soñaba con azotainas, sólo rara vez satisfacía sus deseos, y, según él mismo reconoció, cuando lo hacía se sentía culpable. Deseaba lo que consideraba inadmisible. Para él el deseo era la gran fuerza que lo alejaba de la paz interior, lo que le impedía ser uno con la naturaleza. La única solución posible era regresar a un estado anterior al sexo, o más allá del sexo; una vuelta al padre y a la fe.

El odio a sí mismo se expresa claramente en sus ideas morales, y de un modo aún más claro en el consejo que, en el *Emilio*, el autor da a los padres que se enfrentan a la pregunta clásica de

siempre: «¿De dónde vienen los niños?» Para dar la mejor respuesta posible, la más poética, el autor cita a una sencilla mujer del pueblo y añade que desafía a los más grandes sabios a encontrar un réplica más apropiada a la inocente pregunta de un niño. La mujer le dijo a su hijo: «Las mujeres los mean entre grandes dolores que a veces les cuestan la vida.»

Ha sido rara la vez en que los aspectos más deprimentes del cristianismo se expresaron de manera más sucinta. Marcada por la suciedad, el tormento y la muerte, la existencia terrenal no es más que un valle de lágrimas, empeorado infinitamente por los pecados de la carne. No obstante, para Rousseau esta respuesta es la ideal, justamente porque «las ideas asociadas con el dolor y la muerte [la idea del nacimiento] cubren con un velo de tristeza que desalienta la imaginación y reprime la curiosidad; todo dirige a la mente hacia las consecuencias del nacimiento, no a sus causas». Es decir, todo lleva a la mente hacia el dolor y una posible muerte, y aparta de la alegría sensual, como Rousseau señala con aprobación: «La debilidad de la naturaleza humana, objetos repugnantes, imágenes de sufrimiento, éstas son las explicaciones hacia la que conduce esta respuesta.»^[19]

¿Sería posible que la diferencia básica entre lo que hemos llegado a considerar la Ilustración radical y la Contrailustración de Rousseau fuese poco más que una diferencia algo exagerada y relacionada con *les histoires de cul*? Quizá. Hay otras diferencias genuinas, pero ninguna mayor que el hecho de que Diderot hizo de la *volupté* la fuerza motora y el único sentido de la vida, mientras que su antiguo amigo la temía en secreto, como temía a sus propios deseos masoquistas y marcados por la culpa.

«Le costé la vida a mi madre, y mi nacimiento fue la primera de mis desgracias»,^[20] había escrito Rousseau en las *Confesiones*,

indicando así dónde podía encontrarse el origen de sus sentimientos de culpa y su ambivalencia respecto de la sexualidad. Sin embargo, no podía escapar del deseo más de lo que podía dejar de respirar; estaba condenado a pecar. Su respuesta fue refugiarse en la esperanza de un Creador justo que todo lo perdona y en una vida semejante a la infancia, anterior a la caída, y fue exactamente esa esperanza lo que D'Holbach, Diderot y sus amigos atacaron más encarnizadamente.

Miembro fundador de la *Encyclopédie* así como amigo de la primera hora, Rousseau se había alejado de sus amigos hasta ir más allá del punto sin retorno, directamente hacia las antípodas filosóficas. Se convirtió en el polo opuesto del pensamiento radical, del cual difería en todos y cada uno de sus aspectos fundamentales y en cada una de sus principales aspiraciones; de hecho, en su obra condenó a muerte, por su pertinaz apostasía, a gente muy parecida a sus amigos de juventud.

La diferencia de disposición personal y de temperamento filosófico rompió la que fuera una íntima amistad y colocó en paralelo dos tradiciones filosóficas que iban a desempeñar un papel importantísimo en la historia: una comprensión materialista y evolucionista del universo y del lugar que ocupamos en él y, la otra, un intento de volver a hacer del mundo, tan amenazado por ese enfoque, un lugar encantador, y de bañarse en él a la suave luz de la religión, aun cuando esa luz amenazara con proyectar duras sombras sobre aquellos que no estaban de acuerdo.

Para el salón de D'Holbach, Jean-Jacques estaba al mismo tiempo muy presente y muy lejos; era el traidor que se había alojado en su seno, la mayor decepción personal de los que allí se reunían, y su oponente más obstinado. El distanciamiento afectó hondamente a Diderot. Había depositado su fe en esa amistad, y al final la vio maltratada y hecha pedazos. Así y todo, el ímpetu de los acontecimientos lo arrastró a él también. El trabajo en la *Encyclopédie* dejaba poco tiempo para cavilaciones solitarias, y al

fin y al cabo había otras amistades que construir, gente que conocer, discusiones que mantener e ideas que elaborar. El salón estaba llegando a la cumbre de su fama y reconocimiento. No era momento para mirar atrás.

La Isla del Amor

13. CRIMEN Y CASTIGO

A mediados de la década de 1760, el salón de D'Holbach alcanzó su apogeo de fama e influencia, y el barón, Diderot y el *abbé* Raynal se volvieron hacia un campo de la filosofía en el que hasta entonces apenas se habían detenido. Tras atacar la religión y establecer una visión materialista del mundo, así como un enfoque ético basado en el deseo y la empatía —instintos animales ambos—, intentaron elaborar una teoría de la justicia social, una sociedad que no se basara en la misma vieja ignorancia de siempre, sino en la comprensión de la naturaleza humana.

Varias obras de invitados habituales a la rue Royale dan fe de la vehemencia con la que en el salón se discutían las cuestiones sociales y políticas. Algunos de esos libros, como la *Política natural* (*Politique naturelle*, 1773) de D'Holbach y la aún más voluminosa *La moral universal* (*Morale universelle*, 1776), abordaban temas fundamentales; otros se centraban en la esclavitud, los derechos humanos y las relaciones internacionales (Diderot y Raynal en la *Historia de las dos Indias* —*Histoire des deux Indes*, 1770-1774—), y otros en la educación y el desarrollo humano, como *Del hombre* (*De l'homme*), de Helvétius, publicado con carácter póstumo en 1773.

Un aspecto que los invitados del barón no trataban con detalle era la teoría jurídica, una llamativa laguna en una filosofía que por lo demás trataba temas muy diversos. En 1766, cuando un visitante italiano anunció su inminente llegada, se oyó un claro murmullo de agitación entre los sentados a la mesa del barón.

El visitante, Cesare Beccaria, venía de Milán, donde había escrito una obra breve titulada *De los delitos y las penas* (*Dei delitti e delle pene*, 1764) que lo había convertido, casi de la noche a la mañana, en un prodigio de la Ilustración europea. Tenía entonces veintiséis años.

Aristócrata nacido en el seno de una familia conservadora, Beccaria se había propuesto nada menos que reformar el Derecho penal según los principios racionales. El joven milanés sostenía que la justicia no debía ser ni divina ni poética, sino transparente y proporcional al delito, y siempre basada en la necesidad y en la defensa de la sociedad.

Como Diderot, a quien había leído con avidez y al que llamaba «alma sublime», Beccaria creía que las ideas de lo que constituye un delito no eran inamovibles, sino que cambiaban con el tiempo. «De ahí la incerteza de nuestras ideas de honor y virtud; una incerteza que no desaparecerá, porque el honor y la virtud cambian con las revoluciones del tiempo y los nombres sobreviven a las cosas que originalmente designaban; cambian con los límites de los estados, que a menudo son los mismos tanto en la geografía física como en la moral.»^[1]

Así pues, los delitos son aquello que una sociedad decide criminalizar en un momento histórico dado, y es de esperar que lo haga de conformidad con las leyes de la razón. Una aplicación racional de las penas debe servir a la comunidad; la eficiencia y la utilidad son dos factores fundamentales. Desde esta perspectiva, y según Beccaria, la justicia del siglo XVIII era una abominación. La tortura no es eficiente ni útil, y además, es innecesariamente cruel. El acusado dirá cualquier cosa para que el tormento cese, y al final se pierden tanto la verdad como la justicia. De hecho, la tortura recreaba de una manera muy brutal y física el odio religioso a todo lo relacionado con el cuerpo: «La ley que autoriza la tortura dice: *Hombres, sed insensibles al dolor. La naturaleza os ha dado un irresistible amor por vosotros mismos y el derecho inalienable a*

preservaros; pero yo creo en vosotros el sentimiento contrario, un odio heroico a vosotros mismos. Os ordeno que os acuséis y que digáis la verdad en medio del desgarrar de vuestra carne y del dislocamiento de vuestros huesos».^[2]

Una sociedad más justa no se crea con castigos más bárbaros, sino con una organización más racional y el acceso a la educación. La educación forma espíritus con principios ilustrados, y mantiene a raya la superstición, la opresión y la maldad generalizada. «En el corazón del hombre no hay sentimientos espontáneos o superfluos; todos son el resultado de impresiones de los sentidos.»^[3] El joven italiano había asimilado las lecciones de los radicales de París.

Beccaria escribió que con demasiada frecuencia las penas se habían utilizado no para administrar justicia, sino para ejercer y preservar el poder del gobernante aplastando toda oposición a la vez que satisfacía la sed de sangre de la plebe. Así y todo, el más inútil y repugnante de los castigos es la pena de muerte. En la ley natural nadie tiene derecho a quitarle la vida a otra persona, y si la legislación ha de servir para civilizar la anarquía y los instintos egoístas, ejecutar a los criminales tiene el efecto opuesto: «A juzgar por la brutalidad que genera, la pena de muerte es perniciosa para la sociedad.»^[4] No tiene sentido matar a una persona que ha desobedecido el mandamiento social de no asesinar, porque en ese caso la propia sociedad no sólo viola su ley más sagrada, sino que también transmite a sus ciudadanos el mensaje de que el homicidio es una manera legítima de zanjar un problema. «¿No es absurdo», pregunta Beccaria, «que las leyes, que detestan y castigan el homicidio, deban, para prevenir el asesinato, cometer ellas mismas un asesinato público?»^[5]

La única razón por la cual la pena de muerte ha estado tan presente a lo largo de la historia, escribe el autor, es porque está arraigada en los sacrificios humanos del paganismo, de una época en la que había que aplacar con sangre la ira de los dioses. «Los

sacrificios humanos han sido algo común en casi todas las naciones. Que sólo algunas sociedades, escasas en número, o durante un periodo muy breve, se hayan abstenido de aplicar la pena de muerte, es algo que más bien favorece mi argumento; pues tal es el destino de las grandes verdades, que su duración sólo es un relámpago en la larga y oscura noche del error. Todavía no ha llegado el tiempo feliz en que la verdad sea, como la falsedad hasta ahora, el destino de la mayoría.»^[6]

Esta retórica apasionada no podía sino impresionar a los amigos de la rue Royale y, de hecho, a los intelectuales de toda Europa. Casi de inmediato, André Morellet, del círculo de D'Holbach, comenzó a preparar una traducción de la obra. También empezó a cartearse con el autor, quien le pidió que «antes que nada, dígame al señor barón que lo venero y que, por encima de todas las cosas, deseo que me considere digno de su amistad». ^[7] D'Holbach y Morellet invitaron a París al brillante autor y lo recibieron con todos los honores. Beccaria no cabía en sí de alegría; los que lo invitaban eran sus ídolos, su principal fuente de inspiración: «D'Alembert, Diderot, Helvétius, Buffon, Hume [...] vuestras obras inmortales [...] son el objeto de mis ocupaciones durante el día y de mis meditaciones en el silencio de la noche»,^[8] escribió Beccaria.

Cesare Beccaria llegó a París el 18 de octubre de 1766, aclamado por los *philosophes*. La recepción en casa de D'Holbach superó lo que se había atrevido a esperar. «No te creerías la bienvenida, la cortesía, los elogios, las expresiones de amistad y de estima que me han prodigado», escribió entusiasmado en una carta a su mujer. «Especialmente Diderot, el barón d'Holbach y D'Alembert se mostraron encantados con nosotros.»^[9] Alessandro Verri, que acompañó a Beccaria en ese viaje, y reformista del Derecho como él, escribió de Diderot: «Declama sin cesar, con vehemencia; está siempre como exaltado. Es ardiente, ardiente en todo, tanto en la conversación como en sus libros.»^[10]

Verri también habló de los temas que trataron en una de las veladas a las que asistió, y el suyo es el único testimonio detallado que ha sobrevivido. El primer tema sometido a debate fue Voltaire, a quien el barón describió, no sin motivo, como «celoso y desagradable». Pronto la atención se centró en la violenta disputa entre Rousseau y Hume, que acaba de estallar y fue comentada por John Wilkes, quien también hizo algunas observaciones mordaces sobre la situación en Gran Bretaña. El ambiente se serenó bastante cuando André Morellet recitó un reciente poema suyo sobre Venus, y de la contemplación de la diosa del amor la conversación pasó a los comentarios de Newton sobre el Apocalipsis, una aparente paradoja considerando que procedían de un gran científico. D'Holbach insistió en que había que considerar la religión como la fuente principal de todo el sufrimiento humano, opinión que molestó a Verri. No obstante, el joven tuvo que admitir que D'Holbach era un hombre admirable que, además, servía unas cenas exquisitas.

Pese a la generosa recepción, la fascinación de Beccaria con los *philosophes* no tardó en desvanecerse. No se sentía feliz lejos de casa, echaba de menos a su hermosa mujer, hablar en francés lo hacía sentirse incómodo y tampoco estaba a gusto entre unos hombres que le doblaban la edad. Asustado por el ateísmo rampante, no abría la boca durante las ruidosas reuniones, donde de ningún modo daban sus ideas por sentadas. En una ocasión escuchó a D'Holbach leer partes de su «catecismo», un resumen de sus argumentos más importantes contra la religión, redactado a modo de preguntas y respuestas como el catecismo oficial y con la intención de «demostrar de inmediato, con gran pasión y precisión, que la religión es la fuente de todos los males del hombre».^[11] Beccaria era progresista, pero también era católico, y, al parecer, ese ateísmo tan descarado demasiado para él. Apenas seis semanas después de emprender su «peregrinación filosófica», hi-

zo las maletas y regresó a Milán. Y nunca más volvió a salir de Italia.

La ambivalencia, en efecto, podía constatarse en ambos lados. Diderot había recibido a su admirador italiano con gran amabilidad y había elogiado cálidamente su libro, pero no puede decirse que la obra de Beccaria lo convenciera. Tanto él como D'Holbach pensaban que la pena de muerte —y también los crueles castigos públicos— podían ser valiosos incluso en una sociedad justa, y precisamente por ser tan repulsivos y por transmitir un mensaje tan claro. En opinión de ambos, en una sociedad sin religión, en la que no se podía disuadir a las personas de cometer crímenes amenazándolas con un castigo después de la muerte, tenía que haber medidas que demostrasen que la virtud se recompensaba y que el mal se castigaba severamente. Una ejecución pública podía ser un elemento disuasorio muy eficaz.

El tratamiento displicente que Diderot daba a un tema tan importante —sobre todo para un filósofo— revela una curiosa falta de interés por la cuestión. Sus respuestas a Beccaria suenan algo bruscas, y por sus anotaciones manuscritas al libro del italiano queda claro que pensaba que el joven autor era un ingenuo. «No soy ni duro de corazón ni perverso», escribió el *philosophe* en los márgenes de su ejemplar. «No obstante, lejos de mí pensar que la obra *De los delitos y las penas* es tan importante como dicen, o que sus ideas básicas son tan ciertas como se afirma.»^[12]

No resulta fácil comprender por qué Diderot, en lugar de menospreciar las ideas del italiano, no habría recibido a Beccaria con la generosidad y el entusiasmo por los que era conocido. ¿Estaba celoso de un joven ya célebre a una edad en la que él, sin duda una mente mucho más brillante, aún estaba abriéndose camino en el submundo literario? Sin embargo, no hay signo de rencor en su reacción. Antes bien, parece que simplemente pensaba que la pena de muerte no era lo bastante importante para merecer tanta atención. Menos de trescientas ejecuciones al año

en Francia era una cantidad bastante aceptable. Y a él le interesaban otras cosas.

En relación con *De los delitos y las penas*, en el salón de D'Holbach se oyeron también otras voces, aún más críticas. Friedrich Melchior Grimm, la voz oficial de la Ilustración radical en Europa, desestimó tanto al libro como al autor, por considerarlos demasiado simplistas e inmaduros. El contrato social en el que se basaban las ideas de Beccaria era una mera ilusión, el producto de una vida de hombre acaudalado, escribió Grimm en su *Correspondance littéraire*, el sueño piadoso de un joven que no atinaba siquiera a imaginar lo duro que podía ser el mundo ni la rapidez con la que un contrato social podía dejar paso a la anarquía asesina. Según el periodista, no podía haber tal cosa como un contrato social; la única sociedad estable era la mano de hierro de un pequeño grupo de ilustrados sobre la gran masa inculta y sucia: «No seamos niños, no dejemos que nos asusten las palabras», apremió Grimm a sus lectores. «La verdad es que en el mundo no hay más derecho que el del más fuerte, y que, puesto que hay que decirlo, es el único legítimo.»^[13]

Eran palabras dignas de un hombre que se ganaba la vida trabajando para príncipes que se imaginaban que ellos eran esos gobernantes ilustrados. Sin embargo, la pobre opinión que a Grimm le merecían la naturaleza humana y la justicia era absolutamente sincera. Para él, la humanidad era una causa perdida, incapaz de salvarse. En el mundo real, el mundo en que Grimm se movía como diplomático y periodista, el egoísmo y la fuerza bruta siempre salían vencedores. Algunos individuos podían permitirse vivir según principios ilustrados, y algunas ideas ilustradas podían incluso realizarse temporalmente, pero al final la humanidad siempre volvería a caer en la barbarie. «La especie humana en general nunca ha cambiado», sostenía Grimm, añadiendo que no se había vuelto «ni mejor ni más perversa» pese a

la «quimera de progreso» a la que tantos hombres, incluido su amigo Denis, se adherían en su siglo.^[14]

Tanto Diderot como Grimm tenían, en última instancia, una opinión pesimista del progreso de la Ilustración, que, como había afirmado Diderot, terminaba en los suburbios. Y ambos pensaban que Beccaria había disfrutado de una educación entre algodones y que del mundo sólo había visto las calles más ricas de Milán. El ambicioso italiano era simplemente demasiado joven, y demasiado poco realista, para comprender la naturaleza humana. Sin embargo, si bien era fácil para una manada de leones literarios tratar con condescendencia a un joven por su falta de experiencia, la diferencia de opinión subyacente preocupó a muchos pensadores ilustrados. Una vez más, asomaba la cabeza el equilibrio entre pasión y razón.

¿Es la humanidad esencialmente racional o esencialmente instintiva? ¿Cuál de los dos, la razón o el instinto, prevalece sobre el otro? ¿O pueden estar al mismo nivel? Los partidarios de la razón no dudaban de que los actos irracionales surgen de motivos irracionales y pueden eliminarse mediante un sistema educativo y una justicia completamente racionales. Es ésta la opinión que se expone en *Del espíritu*, el célebre tratado de 1759 obra de Claude Helvétius, el amable y cerebral vecino de D'Holbach, que no sólo había influido en el pensamiento de Beccaria, sino que había levantado tantas olas que a punto estuvo de hacer zozobrar a la *Encyclopédie* a su paso.

Helvétius sostenía que el carácter y las capacidades de los seres humanos no son ni más ni menos que el resultado de su educación, y que una educación perfecta crearía necesariamente una sociedad perfecta. Aun cuando ésta fuera una meta inalcanzable, la moral pública mejoraría con la sociedad, y al final el crimen dejaría de existir. Helvétius también creía que las ejecuciones públicas no servían al bien común, pues se limitaban a castigar a

los criminales por ser moralmente ignorantes y por no haber recibido una educación racional.

La primera traducción francesa del libro de Beccaria se publicó con una reflexión anónima que elogiaba al autor. Fue Voltaire el que escribió esas líneas, pues consideraba prudente apoyar las nobles ideas del joven italiano, si bien no de una manera abiertamente pública. Sin embargo, por una vez parece innegable que actuó movido por una coincidencia de opinión y una admiración sinceras. Él mismo racionalista, Voltaire siempre se había opuesto a la pena de muerte y había defendido con coraje y abiertamente a las tres víctimas de sendos y famosos errores de la justicia francesa: el aspirante a regicida Robert Damiens (1757); el protestante Jean Calas, falsamente acusado de haber asesinado a su hijo (1762), y, por último, el joven Chevalier de la Barre, acusado de blasfemia en 1766. Su defensa no ayudó a los condenados —ejecutados públicamente con un exceso de crueldad, pese a que Damiens estaba claramente loco y a que los otros dos eran a todas luces inocentes—, pero fue una causa honrosa y asumida con auténtica convicción.

El apasionado alegato de Beccaria por un sistema judicial más humano y científico cristalizó en opiniones filosóficas. Lanzada a la fama internacional por el debate al que no tardó en dar lugar, y rápidamente traducido al alemán y al inglés, *De los delitos y las penas* llegó a ser una obra que ejerció una enorme influencia, y fue crucial para la reforma judicial en toda Europa y en los Estados Unidos. Catalina de Rusia mencionó a Beccaria en su nuevo código jurídico, el *Nakaz* (1767), de cuño claramente ilustrado, un gran proyecto en el que también había invitado a participar a Diderot. (El *philosophe* contribuyó con un borrador de constitución que Catalina ignoró casi por completo mientras ejerció el poder.) Cuando en 1772 Suecia abolió la pena de muerte y el uso de la tortura —fue el primer país del mundo en hacerlo—, fue Beccaria el inspirador del nuevo código penal. El Gran Du-

cado de Toscana imitó a Suecia en 1786. Para entonces, el que fuera en su juventud agitador filosófico ya trabajaba en el consejo de economía del gobierno de los Habsburgo.

No es difícil imaginar por qué el visitante italiano se habrá sentido tan abrumado por la intensidad del debate en torno a sus tesis; para los amigos de la rue Royale, las ideas de Beccaria abordaban una cuestión crucial para su propia filosofía. Tras afirmar que la metafísica sólo era especulación estéril y que las ciencias eran el único proveedor de verdades verificables, los pensadores materialistas —y, sobre todo, Diderot, D'Holbach y Helvétius— apelaban constantemente a la ciencia. «Es muy difícil ser un buen metafísico o un buen moralista sin ser anatomista, naturalista, fisiólogo y médico»,^[15] escribió Diderot.

El conocimiento derivado de las leyes naturales y de hipótesis verificadas experimentalmente terminaría reemplazando al debate filosófico en la mayoría de los campos, y eso significaba que la filosofía debía aplicarse no a lo que somos, sino a lo que queremos ser o a lo que tememos llegar a ser. Además, tenía que formular principios morales y visiones sociales. El objetivo de la filosofía estaba en la política. Beccaria había brindado esa visión, pero para los *philosophes*, aunque honorable en sus intenciones, no era realista. Con todo, las tesis de Beccaria tocaron una fibra del debate ilustrado, a saber, la naturaleza de los derechos humanos, la legitimidad del poder y su correcto ejercicio en la sociedad.

Si bien varios miembros del salón de D'Holbach no acusaron la influencia de la oposición del italiano a la pena de muerte, tenían, de hecho, ideas sociales que eran revolucionarias por derecho propio. En este ámbito sobresale especialmente Diderot. Como nunca fue muy amante de la exposición sistemática, y da-

do que se sentía cómodo en el diálogo y el debate, no dejó una visión única y completa de la sociedad y el arte de gobernar. No obstante, numerosas reflexiones sobre cuestiones misceláneas de ética y política demuestran que, más que la legitimidad del poder, lo que a Diderot le interesaba era el derecho a rebelarse, y que, en lugar de centrarse en la idea de un legislador ideal, prefería reflexionar sobre la realidad política del poder ejercido por el pueblo. Convencido, como muchos de sus contemporáneos, de que la democracia era probablemente imposible en las sociedades muy numerosas, Diderot era sumamente escéptico en lo tocante al poder, lo cual lo apartaba no sólo de Beccaria y Helvétius, que no cuestionaban la fe en la administración racional, sino también del sueño de Rousseau, en el que un legislador sabio era la encarnación dictatorial de la voluntad general. Diderot estaba convencido de que el poder corrompe, y de que cuando el poder es absoluto la corrupción también lo es.

Si el *Contrato social* de Rousseau abogaba por una religión civil que se completaría con la inquisición y la censura, Diderot reflexionaba sobre el poder desde la perspectiva de los que vivían en un régimen como el que proponía el ginebrino, en el que los intelectuales se verían «reducidos al silencio o estrangulados», toda la nación viviría atascada «en la barbarie de su religión» y la ignorancia sería endémica; si bien añadió, en una nota más optimista, que «no se puede detener el progreso de la Ilustración; sólo se puede aminorar la marcha, en desventaja propia».^[16]

Diderot pensaba que bajo un régimen tan autoritario los oprimidos tenían perfecto derecho a reclamar su soberanía a sus opresores, y también a una sociedad que considera que las personas —sean individuos, esposas, niños, siervos o esclavos— son propiedad de otras. Los esclavos tienen derecho a rebelarse contra sus crueles amos, y los campesinos de la Edad Media tuvieron buenos motivos para matar a sus señores feudales. Allí donde la gente se ve reducida a la servidumbre por un señor, un magistra-

do o un sacerdote, el tiranicidio pasa a ser un medio moralmente aceptable de reclamar la libertad.

Según Diderot, dejar la influencia política en manos de los curas era una receta para el desastre, ya que la distancia entre el trono y el altar nunca podía ser lo bastante grande. Los sacerdotes eran reaccionarios instintivos cuya obediencia a una supuesta ley superior significaba que nunca podían ser meros ciudadanos. Su influencia en el pueblo equivalía a mantener la superstición y la dependencia: «El sacerdote, cuyo sistema es un entramado de absurdos, desea en secreto que la ignorancia no desaparezca; la razón es enemiga de la fe, y la fe es la base del poder, de la fortuna y de la categoría social del sacerdote.»^[17] En la sociedad ideal de Diderot no había lugar para una religión estatal.

Las utopías son peligrosas justamente porque encarnan ideales. La distancia entre nuestra amarga realidad y un ideal abstracto de dicha individual y colectiva suele medirse en la sangre derramada de los que no están dispuestos a ser compañeros de viaje o que simplemente se interponen en el camino. En su *Contrato social*, Jean-Jacques Rousseau sostuvo que la degeneración moral era consecuencia directa de la civilización, y que sólo un retorno a un estado de inocencia podía salvar la salud moral de la humanidad. Contra esta opinión, Helvétius había afirmado que una educación completamente racional era lo único que se necesitaba para que todas las personas fueran igualmente buenas, pues sólo la ignorancia y el miedo pervertían el carácter. El barón también tendía a creer, con un punto de optimismo tal vez, que el final de la superstición sería el advenimiento de una sociedad nueva y justa. Diderot no estaba tan seguro. Esas visiones no tenían en cuenta la naturaleza humana, que era impulsiva, obsesiva y a menudo contradictoria. Si bien es obvio que creía, o se obligaba a creer, que el progreso de la Ilustración era imparable, estaba mucho menos seguro de que las sociedades pudiesen llegar a ser plenamente ilustradas.

A diferencia de sus amigos David Hume y Friedrich Melchior Grimm, Diderot, a causa de sus escépticos puntos de vista acerca de la naturaleza humana, no sentía la fuerza del conservadurismo. Sus objetivos inmediatos eran sencillamente más concretos y más próximos que los de Beccaria. Entre sus opiniones más sorprendentes figuran las relativas a los derechos de la mujer y a la educación, una defensa de la justicia social aplicada.

Igual que a Rousseau, a Diderot le fascinaban las posibilidades de la educación, pero, a diferencia del ginebrino, el *philosophe* pensaba que la educación de las niñas era moralmente mucho más perversa que la de los niños, y que la meta de esa educación no debían ser el canto, el tejido y convertirlas en encantadoras y abnegadas esposas, sino formar compañeras inteligentes y cultas.

Si a mediados de la década de 1760 existió algo que pudiera llamarse feminismo, los amigos de la rue Royale estuvieron entre sus máximos exponentes. Es cierto que el salón trataba los papeles de género de una manera muy convencional. En el salón de D'Holbach, las mujeres no tenían nada que hacer. Madame D'Holbach estaba allí desempeñando el papel femenino convencional de amable anfitriona, muy admirada por los invitados, pero no participaba en los debates. Sin embargo, Diderot y Grimm eligieron, como amigas y compañeras, a dos mujeres inteligentes e independientes, Sophie Volland y Louise d'Épinay, respectivamente, tratadas por sus amantes como pares intelectuales aunque ellas no asistieran a las cenas, posiblemente para salvaguardar su reputación. Una cosa era encontrarse y discutir ideas durante las cenas celebradas en La Chevrette, la casa de campo de Madame D'Épinay, o en Grandval, pero que mujeres solteras asistieran a encuentros mayoritariamente masculinos, y conocidos por su carácter ateo en pleno corazón de París, habría destrozado su reputación.

Naturalmente, el barón no habría tenido muchas mujeres a las que invitar a sus cenas aun cuando hubiera querido. Eran muy pocas las mujeres que en esos días tenían la educación formal y la profundidad de conocimientos en filosofía y ciencias comparable a las de los otros comensales. No se trataba de un mero estereotipo misógino: las jóvenes no asistían a los grandes colegios ni a las universidades y nadie les enseñaba latín y griego, ni filosofía ni matemáticas, sino a coser, a bordar, a tocar el arpa y a entonar canciones edificantes. A las más brillantes las dejaban asomar la naricita a las páginas de las novelas sentimentales, pero estaba mal visto que leyeran obras eruditas. Las autoridades médicas llegaban incluso a creer que un exceso de estimulación intelectual podía volverlas excitables y tal vez incluso estériles.

Si bien muchos contemporáneos pensaban que esta situación era aceptable a causa de la inferioridad intelectual de las niñas, Diderot, D'Holbach y Grimm opinaban que las diferencias en materia de logros entre hombres y mujeres eran el resultado de una educación deficiente e incluso represiva, de un vasto sistema montado para oprimir a las mujeres. En su revista *Correspondance littéraire*, Grimm defendía a las mujeres señalando que todos los defectos de carácter considerados típicamente femeninos eran, de hecho, el resultado de una educación mal concebida que sólo podía hacer artificiales, hipócritas y falsos a los que la recibían. Las ideas tradicionales del deber oprimían a las mujeres, y las mentiras de la educación conventual las empujaban a casarse con perfectos desconocidos considerados adecuados para ellas. Por tanto, eran por fuerza víctimas de los deseos de los hombres.

Sin embargo, no sólo la posición social de las mujeres era más precaria que la de los hombres. Diderot, para quien el deseo más alto era también el mayor bien, era perfectamente consciente de que para muchas mujeres el matrimonio no era el camino hacia un goce sensual legítimo, sino una experiencia detestable. «He visto a mujeres honestas estremecerse de horror cuando se les

acercaba el marido; las he visto meterse en la bañera sin creerse nunca lo bastante limpias de la suciedad del deber [conyugal]», apuntó Diderot en un ensayo sobre el papel de la mujer. En este punto, las mujeres eran doblemente desgraciadas, porque a los hombres les resultaba más fácil encontrar el placer: «Esa clase de repulsión es casi desconocida para nosotros; nuestro órgano es más indulgente. Muchas mujeres morirán sin haber experimentado la cúspide de la *volupté*. [...] La mayor felicidad se les niega incluso en los brazos del hombre que adoran; pero nosotros podemos encontrarla junto a una mujer dócil que ni siquiera nos gusta.»^[18]

Escrito por un amante de las mujeres vivaces e inteligentes, el ensayo de Diderot *Sobre las mujeres* (*Sur les femmes*, 1772) habla acerca de la *femme soumise* (la mujer sometida). El autor estaba convencido de que, aunque las mujeres eran iguales a los hombres, tenían que luchar contra grandes desventajas desde la infancia: «más constreñidas y desaprovechadas en su educación, abandonadas al mismo destino caprichoso, con un alma más móvil, con órganos más delicados, y sin la firmeza, natural o adquirida, que a nosotros nos prepara para la vida, [viven] reducidas al silencio en la vida adulta».^[19] Su remedio para ese penoso estado fue la devoción con que educó a Angélique, su única hija, cuyo desarrollo intelectual y artístico fue el mayor deleite del Diderot maduro.

Como ocurre con todos los asuntos que Diderot consideraba importantes, la respuesta del pensador consistió en dramatizar esa situación en una obra literaria. En su novela *La religiosa* (1761) cuenta el aislamiento, parecido al de una prisión, de una joven obligada a ingresar en un convento donde las rígidas estructuras impuestas por la jerarquía eclesiástica masculina no sólo la hundían en la desesperación, sino que trabajaban para pervertirla moralmente. La pasión y el deseo saludables que son parte de la condición humana se ven reprimidos por los votos de

castidad y por el aislamiento de las mujeres, y la joven heroína termina presa de las proposiciones de una lasciva abadesa. Para las protagonistas reducidas a esa vida carcelaria la única salida es amar a otras mujeres, un elemento que Diderot plasmó en tonos escabrosos y que imaginó con innegable placer.

No es de extrañar que *La religiosa* suela leerse como si fuese una novela erótica. Puede no ser tan explícita y voluptuosa como pretenden algunos lectores, pero sí fue lo bastante escandalosa en su época para que la prohibieran inmediatamente después de su publicación, y también, en Francia, y en 1966, en una versión cinematográfica muy fiel al original. Con todo, detrás de las escenas sensuales cuya descripción tanto agradó a Diderot, se oculta una dimensión política, una acusación por las vidas echadas a perder tras los muros del convento, contra la virtud antinatural e «inútil» del celibato, contra las pasiones reprimidas y pervertidas por el dogma de la Iglesia, una magnífica metáfora de la desesperanza de una mujer en una sociedad represiva y patriarcal, tan desesperada de hecho, como la de la hermana menor del autor, Angélique, que se había hecho monja ursulina y había muerto, loca, en un convento cuando sólo tenía veintiocho años. Denis había llamado Angélique a su hija por la hermana muerta, e hizo todo lo posible por dar a la niña todas las oportunidades de formación intelectual, esperando compensar, quizá, la vida trágicamente malograda de su hermana.

Para los defensores de la Ilustración radical, la visita de Beccaria a París sólo fue una anécdota. Diderot se había mostrado amable, pero también desinteresado hasta el punto de la crueldad cuando las discusiones giraron en torno a la pena de muerte, y al final tanto él como Grimm desestimaron al joven italiano. Sin embargo, a pesar de esa aparente falta de interés, los debates a que dio lugar la valiente *De los delitos y las penas* continuaron. La

cuestión principal era la justicia, tanto la consagrada por el Derecho como el principio social.

Pero ¿cómo conseguir una justicia social? ¿Cómo sería una sociedad que se organizara para permitir que todos sus ciudadanos prosperasen en lugar de mantenerlos en un estado permanente de miedo e ignorancia? ¿Cuál era la clave de la naturaleza humana? Los amigos de la rue Royale no dejaron nunca de debatir esas cuestiones, de afinar sus ideas, de templarlas en el horno del debate y, por último, publicándolas.

Esta visión social era una estimulante empresa intelectual y creativa, y consistía en repensar la naturaleza humana, las relaciones humanas y las sociedades a la luz de la moral materialista. A largo plazo sería uno de los legados más importantes y, quizá, más olvidados de la Ilustración radical. A corto plazo, no obstante, todos los pensamientos se centraban en el presente. Y no podía ser de otra manera. Varios años después de su rencilla pública con D'Holbach y el salón, Rousseau, en medio de un fuerte brote de paranoia, reapareció en Suiza celebrado y admirado, y listo para acosar otra vez a los amigos.

14. EL PERRO MÁS INGRATO DEL MUNDO

Después de 1759, año en que Diderot había visitado a Rousseau en un intento final, e inútil, por salvar la amistad, el distanciamiento entre Jean-Jacques y la camarilla de D'Holbach, como Rousseau había empezado a llamar al salón, se hizo permanente. Los dos amigos se habían visto en Montmorency varias veces en 1757, la última de ellas en diciembre. Luego, tras las duras cartas sobre las alusiones de Diderot en *El hijo natural* y la negativa de Rousseau a acompañar a Louise d'Épinay a Ginebra, dejaron de verse y, finalmente, de escribirse. Así se interrumpió todo contacto entre ambos, y también todo contacto con el salón de D'Holbach.

Diderot se quedó perplejo y lleno de amargura por algo que él consideraba (igual que Rousseau) la peor traición personal de su vida. En 1759 escribió *Tablettes*, un ensayo que rezuma rencor y furia, nada característico en su obra, en el que hacía la lista de los «siete pecados» que su amigo había cometido contra él y contra el decoro. Si bien no publicó esta virulenta diatriba, dejó claro que tenía a Jean-Jacques por «falso, vano como Satán, ingrato, cruel, hipócrita y malicioso». «A decir verdad», concluye Diderot, «este hombre es un monstruo.»^[1]

No obstante, el decepcionado *philosophe* olvidó rápido, y era evidente que echaba de menos al viejo Jean-Jacques. Cuando, en 1762, la publicación de la novela *Emilio* convirtió a Rousseau en blanco de los ataques de la Iglesia y al final lo obligó a irse de Francia, fue Diderot quien salió en su defensa. El pasaje que había dado lugar a la controversia era la «Profesión de fe de un vi-

cario de Saboya», el credo de Rousseau puesto en boca de uno de los personajes casi como un ensayo aparte. Para Diderot, el vago sentimiento deísta de la «Profesión» que tanto enfureció a las autoridades eclesiásticas era poco más que un disparate, pero así y todo defendió a su amigo, y en 1763 pidió discretamente al banquero ginebrino Toussaint-Pierre Lenieps, que entonces vivía en París, que comunicara a Rousseau que «el señor Diderot está a favor de vuestros escritos desde todo punto de vista y esté él donde esté».[2]

Esa defensa honró a Diderot, pero también puso de manifiesto su vulnerabilidad emocional y lo ingenuo que era suponer que podía tratarse con su amigo de una manera sensata. En 1764, el *philosophe* llegó a embarcarse, a través de un conocido común, en un intento de reconciliación que no tenía nada de realista, con la condición de que Rousseau admitiera que se había equivocado; le comunicaron, a través del mismo intermediario, que Jean-Jacques pensaba que las amistades, una vez terminadas, nunca debían reavivarse.

En aquel entonces Rousseau vivía en Môtiers, un pueblo suizo cerca de Neuchâtel que se encontraba bajo la protección del rey Federico II de Prusia, amigo de personajes de la Ilustración como La Mettrie y Voltaire. El escritor esperaba poder finalmente vivir libre de la persecución y cultivar su inspiración sin que lo molestaran.

Sin embargo, ni siquiera en su exilio suizo pudo controlar sus impulsos, y escribió una serie de ensayos típicamente dogmáticos, las *Cartas escritas desde la montaña* (*Lettres écrites de la montagne*, 1764), dirigidas contra los ciudadanos de Ginebra, y llegó al extremo de renunciar a su ciudadanía para protestar una vez más. A los habitantes del caserío, por lo demás un lugar tranquilo, las rabietas del filósofo no les hicieron ninguna gracia, y en 1765 lo echaron, según parece tirando piedras contra su casa o bloqueándole la entrada con pedruscos. Se dice que el funcionario que pa-

só por la casa de Rousseau a investigar el incidente exclamó: «¡Pero esto es una cantera!»

Cuando una campesina amenazó con cortarle la cabeza al famoso, pero *non grato*, intruso, Jean-Jacques huyó junto con Thérèse Levasseur. Una vez más no tenían donde vivir, víctimas de lo que Rousseau veía como una lucha entre una vida, la suya, basada en sanos principios, y la corrupción ajena. Necesitaba ayuda, y la ayuda llegó desde donde menos lo esperaba. La condesa de Boufflers era una mujer con inquietudes literarias e intelectuales tan fuertes que en 1762 había viajado a Gran Bretaña para conocer al gran David Hume, y ahora se hizo cargo de encontrar una solución para el Rousseau en apuros. Y se dirigió a Hume pidiéndole ayuda. Era el último año del escocés como secretario de la embajada británica en París, y el pensador decidió que lo mejor era llevarse a Rousseau a Gran Bretaña, donde el clima era más tolerante y él podía utilizar su influencia para que el escritor pudiera vivir cómodamente. Allí, al menos, Jean-Jacques estaría a salvo de la ira de la Iglesia católica, y de los aldeanos suizos. Los dos hombres aún no se conocían.

Naturalmente, David Hume sabía de la paranoia y de las puñaladas traperas de Rousseau, pero creía que todo se debía a que nadie había tratado al irritable genio con la delicadeza necesaria. A fin de cuentas, él sólo conocía una versión de la historia, y puesto que era un hombre razonable con una mente filosófica, era su deber examinar los argumentos desde todos los ángulos.

Cuando se enteraron de sus planes, los amigos de Hume en París le hicieron serias advertencias. D'Holbach y Diderot le dijeron que se quemaría los dedos; ellos conocían a Rousseau: una serpiente escondida en la hierba, un destructor de amistades, un hombre que sólo incumplía promesas. «No conoce a su hombre. Se lo diré claramente, se ha metido usted una víbora en el pecho»,^[3] exclamó desesperado Grimm. Pero Hume no quiso saber nada. Se sentía orgulloso de ser un hombre moral y un buen

amigo dispuesto a tomarse las mayores molestias a fin de cumplir con sus obligaciones para con los demás; así pues, invitó al filósofo perseguido y Rousseau aceptó. Fijaron la partida para enero de 1766.

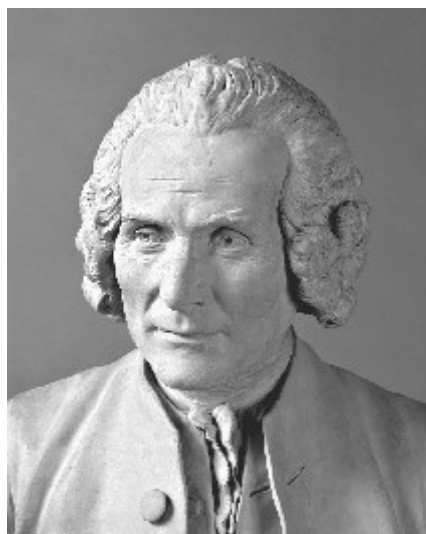
Rousseau se había ocupado de halagar al famoso escocés en una carta: «Sus magníficas opiniones, su asombrosa imparcialidad, su genio, lo alzarían a usted muy por encima del resto de la humanidad si estuviera menos apegada a ésta por la bondad de su corazón.»^[4] Estas palabras acarameladas surtieron el efecto deseado; en diciembre de 1765, cuando por fin se encontró con Rousseau en París, Hume quedó encantado con su nuevo amigo: «Me ha parecido suave y amable, recatado y jovial. [...] El señor Rousseau es bajo de estatura, y sería más bien feo si no tuviera la fisonomía más fina del mundo; quiero decir, el semblante más expresivo. Su modestia no parece ser únicamente buenos modales, sino ignorancia de su propia excelencia.»^[5]

Rousseau llegó a París para encontrarse con Hume, pero en lugar de comportarse con la mayor discreción posible —el *Parlement* de París había dictado una orden de arresto contra él—, se dedicó a pasearse alegremente por la ciudad y asistió a varios salones, exponiéndose descaradamente a la posibilidad de que lo arrestaran. Por una vez, las autoridades fueron lo bastante prudentes para no morder el anzuelo y lo dejaron disfrutar de unos días de gloria en los que se pavoneó por las calles de París tratado como una celebridad, lo cual convirtió a un escritor famoso en un preso de conciencia aún más famoso.

Aún con la esperanza de conseguir alguna clase de reconciliación, Diderot no salió de su casa durante tres días por si acaso Jean-Jacques pasaba a verlo. Pero, en lugar de abrazar a su amigo, Denis sólo pudo oír con creciente preocupación las historias de las proezas de Rousseau, que, con cada minuto que desfilaba por las calles de París, se arriesgaba a que lo arrestasen y a un duro castigo. Al final, los miembros de su antigua familia filosófica de-

cidieron que no podían dejar que siguiera exponiéndose y organizaron una rápida huida al otro lado del Canal junto con Hume. Cuando se fueron, los que habían ayudado a proteger a Jean-Jacques suspiraron de alivio al unísono.

En enero de 1766, durante la travesía, *le bon David* estaba encantado consigo mismo por ayudar a un colega filósofo en apuros, por haber conocido a ese hombre extraordinario y por su propia postura moral. Viajó solo con Rousseau —Thérèse Levasseur viajó acompañada por James Boswell, que también había estado de visita en París—. Durante el viaje, Hume, algo desconcertado, comenzó a sospechar que su nuevo amigo era menos razonable de lo que a él le gustaba suponer: «En lo que respecta a su salud [...] es muy imaginativo. Cree estar muy enfermo. Es uno de los hombres más robustos que he conocido jamás. Por la noche se pasó diez horas en cubierta, expuesto al tiempo más severo, cuando todos los marineros estaban casi muertos de frío.»^[6] Así y todo, Hume pensaba que esas debilidades se podrían solucionar. El nombre de Rousseau había llegado a Londres antes que él, y la gran bienvenida en la capital curaría todas las enfermedades imaginarias.



Aislamiento. Tras romper con todos sus viejos amigos, Rousseau vivió como un fugitivo y malogró su oportunidad de llevar una vida tranquila en Gran Bretaña tras una disputa antológica con David Hume. Busto en mármol y terracota de Jean-Antoine Houdon, 1779. (Réunion des Musées Nationaux / Art Resource, Nueva York.)

Cuando los dos hombres llegaron a Londres, a Rousseau pronto comenzaron a invitarlo a todos los acontecimientos sociales de relieve. Era famoso como novelista (más que como filósofo), francés, además, y en cuanto hombre perseguido por sus ideas era una atracción irresistible en cualquier fiesta elegante. Y Rousseau interpretó hábilmente su papel de residente excéntrico, y se presentaba en las reuniones de sociedad con su gorro de piel y la túnica armenia.

Sin embargo, las caprichosas atenciones de las distinguidas anfitrionas de Londres no duraron mucho. Jean-Jacques, que apenas chapurreaba un inglés básico, y era brusco hasta rozar la grosería incluso en francés, comenzó a sentir la fría mano de la soledad al cabo de unas semanas de su debut londinense. Y no sólo la sociedad elegante le dio la espalda a la estrella de ayer. Si bien Hume seguía cautivado por la aparente sinceridad y la intransigencia de Rousseau, el agudo doctor Johnson se había formado una opinión nada halagüeña del ginebrino sólo un mes después de que éste llegara a la capital británica. «Creo que no hay hombre peor que él», dijo a Boswell, su biógrafo y amigo, que había acompañado a Thérèse en la travesía. «Preferiría firmar su sentencia de deportación que la de cualquier individuo que haya salido de Old Bailey en muchos años.»⁷¹ De hecho, Johnson, conservador hasta la médula, añadió que Rousseau era tan despreciable como el conocido deísta Voltaire.

Haciendo caso omiso de esas críticas, o sencillamente no afectado por ellas, David Hume adoraba a su invitado, y continuó prodigándole atenciones y hasta inició gestiones para conseguirle una pensión real. Mientras Hume disfrutaba de los primeros momentos de algo que deseaba que se convirtiera en una amistad para toda la vida, D'Holbach le escribió con gran prudencia:

«Me alegra mucho saber que no tiene usted motivos para arrepentirse de la amabilidad que ha tenido con el señor Rousseau. Yo en particular no he tenido nunca razón alguna para quejarme de su conducta. Desearía que algunos amigos, a los que estimo muchísimo, tampoco tuvieran razones para quejarse de sus actos injustos, imputaciones impresas, muestras de ingratitud, etcétera.»^[8] Pero Hume no quería saber nada de todo eso, e insistía en que, a excepción de su amigo Jean-Jacques, no había nadie con quien le gustaría pasar el resto de su vida.

Aun así, los meses en Londres no dejaron de tener sus complicaciones y estallidos de mal genio. Los amigos de la rue Royale siguieron de cerca cada momento de ese episodio. Como recuerda André Morellet, los primeros indicios de que habría problemas aparecieron poco después de que Hume y Rousseau partieran para Inglaterra: «Al cabo de tres semanas, o de un mes, cuando nos reunimos todos en casa del barón, éste sacó del bolsillo una carta de Hume y nos la leyó. En esa carta Hume hablaba de un terrible aspaviento que Jean-Jacques había hecho de un modo totalmente infundado. ¿Quién debía sentirse un estúpido? Yo, porque recordé la calidez con que lo había defendido contra las advertencias del barón. Los demás, Grimm, Diderot, Saint-Lambert y Helvétius, entre otros, que conocían mejor que yo el carácter de Rousseau, no se sorprendieron en lo más mínimo.»^[9]

David Garrick también envió al círculo parisino noticias de las circunstancias, cada vez más difíciles, y de escenas memorables. D'Holbach le contestó en tono sombrío: «No me sorprendieron mucho los detalles que tiene usted a bien mencionar acerca de Rousseau. De acuerdo con el profundo conocimiento que tengo de él, considero a ese hombre un mero charlatán filosófico, afectado a más no poder, henchido de orgullo, lleno de rarezas y también capaz de muchas vilezas.»^[10]

Al barón no le sorprendió que Rousseau volviese a hacer de las suyas, pero se disgustó sinceramente. Rousseau no sólo había

atacado públicamente a Diderot, sino que había abusado de la hospitalidad de Madame D'Épinay, había manchado la reputación de Grimm (y la de D'Holbach) y hasta había abandonado a la madre de su amante, que en adelante dependió de la generosidad de Grimm. «¿Tiene la memoria tan corta para olvidar que el señor Grimm, durante los últimos nueve años, ha cuidado de la madre [...], a la que él dejó aquí muriéndose de hambre después de haber pervertido a su hija y de haberla dejado embarazada tres o cuatro veces?», bramó el barón. «Ese gran filósofo debería recordar que obran en poder del señor Grimm unas cartas de su puño y letra que demuestran que es el perro más ingrato del mundo. [...] Pero basta ya de ese granuja que no se merece estar en compañía de Hume, sino entre osos, si es que hay osos en las montañas de Gales.»^[11]

Al final, y puede que con un suspiro de alivio, Hume le consiguió al famoso exiliado tanto un lugar donde vivir —no en las montañas de Gales, sino en Wootton Hall, una casa solariega en Staffordshire— y un estipendio de la corte que cubriría sus gastos corrientes a perpetuidad. En Wootton Hall el exiliado podría trabajar lejos del odiado ajetreo de la ciudad: «Preferiría vivir en el tronco hueco de un árbol antes que en el más regio apartamento de Londres», había dicho Rousseau.

A decir verdad, Rousseau agradeció los esfuerzos de Hume. El 19 de marzo de 1766, antes de salir para la campaña inglesa para empezar su nueva vida en libertad, seguridad y tranquilidad, visitó al escocés en Londres. Ésa sería la última vez que se verían, y fue una ocasión memorable. Rousseau parecía feliz, pero no tardó en encontrar un motivo para ofenderse. Se quejó de que uno de los amigos de Hume lo trataba con condescendencia, y no tardó en sumirse en un hosco silencio. Cuando Hume intentó suavizar la situación, el malhumorado filósofo se puso furioso y hasta se echó a llorar, como él mismo contó luego en sus *Confesiones*. Dijo que Hume parecía amenazador, que lo atravesaba-

ba con la mirada, que lo asustaba. El rostro sincero del *bon David* parecía ocultar un demonio cuya mirada hacía que Rousseau se desvaneciera ante él, hasta que al final «casi se ahoga con los sollozos, bañado en lágrimas». «No, no», exclamó. «David Hume no puede ser un traidor; si no es el mejor de los hombres, debe de ser el más vil.»^[12]

A la mañana siguiente el berrinche parecía olvidado. Rousseau emprendió el viaje hacia Wootton Hall. Hume no lo siguió; estaba radiante de cordialidad y orgullo por haber podido servir al gran filósofo. Es muy difícil echarle la culpa; ni el más astuto juez del carácter podría haber imaginado lo que estaba a punto de ocurrir. Rousseau tardó sólo dos meses en convertir el acto de bondad de Hume en una terrible traición personal con una serie de cartas, a cual más cargada de insinuaciones y acusaciones, que envió a sus corresponsales europeos así como al propio Hume. ¿No había sacado partido su benefactor del hecho de haber llevado a Gran Bretaña a un escritor famoso? ¿No había eso aumentado su reputación? ¿No había sido realmente a Hume al que habían tratado como a todo un personaje en los salones elegantes? ¿No marginaba acaso a una inteligencia más grande que la suya enviándolo al campo?

Rousseau estaba absolutamente convencido de que Hume no había hecho otra cosa que conspirar contra él junto con los miembros del salón de D'Holbach. De hecho, su convicción tenía una base, aunque débil. Antes de marcharse de París se habían reído un poco a costa suya con una broma que le habían hecho. Un carta satírica, anónima, había circulado por el mundillo literario, un elogio de Rousseau que pretendía ser una invitación de Federico el Grande para que fuera a Prusia. No había tal invitación, por supuesto, pero la carta había circulado y casi todo el mundo la consideró una parodia de la inflada imagen que Jean-Jacques tenía de sí mismo.

Pero ni Hume ni los amigos de D'Holbach estuvieron detrás de esa cruel burla. La carta la escribió Horace Walpole, desdeñoso e impaciente con el comportamiento de Rousseau, cuya fama, además, envidiaba. Walpole también despreciaba sin piedad a todos los *philosophes*. La carta no era lo que se dice ingeniosa, y sin duda no lo era para los criterios de los salones de París, pero Walpole, orgulloso, la leyó en voz alta en varias cenas, el pecho henchido de orgullo por la atención que finalmente recibía de unas personas a las que él de otro modo fingía mirar por encima del hombro. «*Me voici à la mode*», susurraba encantado, demostrando así lo mucho que detestaba a los *philosophes* urbanos por sus animadas conversaciones y sus juegos literarios.

Hume había asistido a una de esas cenas, pero la petulancia y el infantilismo de Walpole no lo impresionaron. Es probable que pensara que era mejor ignorar esa broma tan mala, que no tardó en circular (Grimm, cotilla incurable, llegó incluso a publicarla en la *Correspondance littéraire*). En cualquier caso, *le tout Paris* sonrió al conocer el contenido de la carta, o más bien, por los delirios de grandeza del filósofo suizo.

No obstante, la broma de Walpole había llegado a oídos de Hume y de Rousseau poco después de que desembarcaran en Londres, ya que apareció impresa íntegramente en *Saint James Chronicle*, una revista de moda, y provocó no pocas risas mal disimuladas cada vez que el filósofo entraba en tal o cual salón. Rousseau se sintió profundamente humillado y empezó por echarle la culpa a la «camarilla» de D'Holbach.

Una vez que Rousseau se hubo mudado al campo, Hume empezó a preocuparse por su invitado. En Staffordshire, escribió con un repentino toque de escepticismo, el susceptible escritor pronto se aburriría de tanta soledad y podría caer presa de su actitud emocional frente al mundo: «la única que ha tenido en toda la vida, y en lo que a este asunto se refiere, su sensibilidad llega a extremos que superan todos los ejemplos que he visto».^[13]

Era como si el ginebrino fuese un hombre sin piel, vulnerable al más ligero roce.

Hume no se equivocaba. En cuanto lo dejó cocerse al fuego lento de la soledad, Rousseau se convenció de que habían orquestado una enorme conspiración contra él. El 23 de junio envió al *bon David* una carta rebotante de fría furia, apenas contenida: «Yo me arrojé en sus brazos», despotricaba. «Usted me ha traído a Inglaterra supuestamente para darme asilo, pero, de hecho, ha sido para deshonrarme. [...] *Adieu*, señor, le deseo sinceramente toda la felicidad; pero puesto que no deberíamos tener más nada que decirnos en el futuro, ésta es la última carta mía que recibirá.»^[14]

Hume había esperado algún que otro problema, pero el carácter extremo del ataque de Rousseau lo dejó estupefacto. Exigió una explicación; Rousseau contestó con una larguísima carta en la que despotricaba contra la conspiración imaginaria, que, según estaba convencido, era obra de sus antiguos amigos de París, que habían utilizado a Hume para arruinarle la reputación de una vez para siempre. El filósofo expuso el conflicto entre su virtud natural y la bajeza de los presuntos motivos de Hume como un atormentado monólogo interior. Ante lo que él describe como la mirada penetrante de Hume, clavada en él, el escritor cae presa del terror, hasta tal punto que tiene que recordarse a sí mismo que el hombre que tiene sentado delante es un amigo: «¡No, no, David Hume no es un traidor! Si no fuera el mejor de los hombres, sería el peor», se dice a sí mismo, con el rostro «bañado en lágrimas». La escena continúa página tras página, y el único resultado es que Rousseau parece un santo que lucha por creer en la bondad, pero que en la realidad es traicionado y perseguido por el último amigo que le queda.

De pronto Hume empezó a temer por su bien máspreciado, su buen nombre. Al fin y al cabo, Rousseau estaba escribiendo su autobiografía, y con su talento de escritor y su imagen pública

de virtuoso mártir de la verdad podía ensuciar una reputación de un plumazo. Y Hume estaba casi seguro de que eso era precisamente lo que planeaba el indignado Rousseau. «Hoy he recibido una carta de Rousseau, larga como un panfleto de dos chelines, y tengo para mí que intenta publicarla», le confió a su amigo Richard Davenport.^[15]

Ahora le tocaba al escocés estar indignado, y en un ataque de furia justificada envió un aluvión de cartas a Madame Boufflers, a D'Alembert, a D'Holbach y a otros amigos de París, anticipando el golpe de Rousseau.

En el mundillo literario del siglo XVIII, la pelea entre los dos filósofos no tardó en salpicar a algunos de los nombres más prestigiosos de la historia. Federico el Grande de Prusia figuraba en la parodia de invitación y Jorge III de Inglaterra aparecía implicado por la susceptibilidad de Rousseau cuando le ofrecieron una pensión en Gran Bretaña; también se vieron asociados al escándalo Horace Walpole, y los amigos de Hume Adam Smith, James Boswell, Samuel Johnson, David Garrick; y, al otro lado del Canal, Diderot, D'Holbach, D'Alembert, Grimm y, por supuesto, Voltaire, que nunca podía resistirse a meter la nariz.

La muy pública rencilla entre dos hombres famosos, un escándalo que no tardó en implicar a muchas otras grandes figuras de la época, pronto se convirtió en uno de los temas más candentes para la prensa europea, que de inmediato tomó partido presentando a Rousseau ya como a un inocente maltratado, ya como a un endemoniado manipulador. Una viñeta en la que se veía a Rousseau como un salvaje salido de los bosques, una bestia arrastrada a la civilización, agradó especialmente a Hume, que en una carta a su amigo Hugh Blair la describió así: «A mí me representan como un granjero que lo acaricia y le da de comer unos copos de avena que él, furioso, rechaza; Voltaire y D'Alembert le propinan unos azotes en el trasero, y Horace Walpole le hace unos cuernos de papel maché. La idea no es tan absurda.»^[16]

«Al señor Hume [...] no le resultará fácil convencer a sus lectores de que el autor de *Eloísa* se ha convertido en un famoso impostor y en un monstruo ingrato», pudo leerse en un panfleto. «Los que desde hace años admiramos al señor Rousseau sabemos que su corazón es demasiado sincero y su moral demasiado pura para cometer unas acciones que siempre revelan un carácter sucio y un alma malvada.»^[17] Otro autor anónimo fue aún más lejoso: «La mayor parte del público ha expresado el mismo juicio que tengo yo, y en Francia a nuestro compatriota David Hume lo han declarado culpable de haberse comportado con Jean-Jacques Rousseau como un hombre maleducado y falto de civilidad [...] un hombre peligroso en la sociedad elegante y el azote de todos los círculos agradables.»^[18]

Todo este triste y ridículo asunto adquirió los rasgos propios de un divorcio reñido, una pelea de dos mentes famosas. «Está sencillamente loco, tras haber andado enloquecido mucho tiempo», opinó Hume, enfadado por «la monstruosa ingratitud, la violencia y la furia de ese hombre». A su amigo escocés Blair le confió que Rousseau era «sin duda alguna, el villano más vil y más atroz como no hay otro ahora en el mundo, y me siento sinceramente avergonzado de todo lo que he escrito en su favor».^[19]

Rousseau, mientras tanto, se amparó en la superioridad moral: «Dicen que el señor Hume me ha llamado el más vil de los villanos. Si yo supiera cómo responder a ese lenguaje, me merecería esa descripción.»^[20] Al mismo tiempo, pagó a un abogado para que redactara una acusación formal contra su nuevo enemigo, acusándolo de varias atrocidades enumeradas con todo cuidado, como haberlo mirado con la intención de producirle un gran desasosiego, haber intentado seducir a su amante, e incluso de «haber enviado, o haber hecho que enviasen [...] de la manera más perversa y poco natural» una fuente de filetes a su casa, como queriendo insinuar que el invitado dependía de su caridad.

Hume sabía que las reputaciones literarias se hacían y se destruían en París, no en Londres, y por lo tanto siguió escribiendo cartas en las que se declaraba inocente. Adoraba los tres años que había pasado en París y todas las atenciones que recibió allí como famoso hombre de letras y como sabio, y valoraba el respeto que sus amigos de la rue Royale habían demostrado tener para con él. D'Holbach y Diderot no tardaron nada en creerle, por supuesto. Le habían advertido de los ataques de furia de Rousseau, y ellos mismos habían tenido amargas experiencias con las teorías de la conspiración del filósofo paranoico y su tendencia a atacar a sus enemigos, reales o imaginarios, de la manera más cruel y pública posible.

Parecía imposible poner límites a ese triste asunto, pues en Londres, en París y más allá empezaron a publicarse un insulto tras otro. Al final, Rousseau regresó clandestinamente a Francia tras decidir que la breve temporada en Gran Bretaña había sido otra estación del calvario que llevaba a su martirio personal.

A D'Holbach y sus amigos no les sorprendió la pelea entre Hume y Rousseau, al menos no al principio, pero luego incluso ellos estaban impactados por las consecuencias, que desenterraban tristes recuerdos de sus propias dificultades con el único miembro del círculo que se había vuelto públicamente contra ellos. Los radicales se unieron para salir en defensa de Hume. D'Holbach asumió de buen grado el papel de portavoz de la reputación de su amigo en París, y llevaba siempre consigo las cartas para enseñarlas en cuanto se presentaba una oportunidad. Grimm, el ministro de propaganda de la rue Royale, el periodista que nunca dejaba escapar una noticia interesante, metió cuchara publicando historias que luego circulaban por toda Europa en la *Correspondance littéraire*. Al parecer, esta vez Rousseau se había llevado a la boca más de lo que podía masticar. Había dirigido públicamente su furia contra un grupo de hombres con reflejos y tácticas afinados por una década de persecuciones y adversi-

dades, una formidable máquina de publicidad siempre lista para entrar en acción.

Pero esta vez la eficiencia del grupo funcionó en su contra. La pelea privada se había convertido en un asunto público, con reputaciones importantes en juego. Mientras usaban su considerable influencia para que la opinión pública pensara como ellos, los partidarios del otro bando desplegaron hábilmente su profesionalidad pidiendo clemencia para el pobre e idealista filósofo que había caído en las garras de hombres más poderosos que envidiaban su popularidad y su talento literario.

De la defensa se hizo cargo Grimm, un veterano en las lides literarias y un hombre que no se dejaba impresionar fácilmente por un par de panfletos. En su *Correspondance littéraire* escribió en tono mordaz acerca de esa «mayor parte del público» que al parecer había tomado partido. Según Grimm, no había que confiar en los fans: «Los escritores famosos suelen arrastrar a cierto número de perros callejeros que, al primer indicio de disputa, ensordecen al mundo con sus gañidos. [...] Ya han aparecido cuatro panfletos favorables al señor Rousseau, todos espantosamente escritos por unos granujas, unos perfectos desconocidos, movidos a tomar la pluma porque no tienen otra cosa que hacer y, muy probablemente, por maldad.»^[21]

Al principio, Voltaire se limitó a observar desde una distancia prudencial. No podía soportar el culto del sentimiento de Rousseau y se había puesto del lado de Hume. Era un veterano en estas polémicas, y sabiamente aconsejó al escocés que no publicara detalles desagradables. De Rousseau dijo que era «un loco atrapado en sus propios delirios de grandeza [*orgueil*]»,^[22] y escribió que el castigo de Rousseau sería el olvido. En cualquier caso, ni siquiera la influencia del patriarca fue suficiente para calmar a las partes en conflicto.

Si esta fea orgía epistolar de insultos y acusaciones tuvo un vencedor, ése fue Rousseau. Sus novelas habían encontrado un público nada desdeñable de lectores que disfrutaban celebrando sentimientos intensos y que consideraban al autor el profeta de una nueva manera de vivir, más natural y más sincera. Y, por supuesto, esos lectores no iban a perdonar a un grupo de sofisticados filósofos franceses que intentaran manchar la reputación de su ídolo. Al fin y al cabo, eran ateos, gente sin moral que no podía soportar tener que vérselas con un gran hombre, un buen hombre al que la virtud y la fe elevaban a otro plano.

Para los que no conocían al hombre, parecía verosímil que Rousseau, el pensador sin malicia, el amante de la naturaleza, hubiese sido la víctima de una secta de ateos que se dedicaba a conspirar, y humillaron públicamente a Hume, un filósofo que era sinónimo de frialdad emocional y distancia intelectual. Rousseau se había convertido en el blanco del odio y la venganza de un conciliábulo filosófico, el formado por D'Holbach y sus amigos.

Cuando, hacia finales del verano de 1766, el asunto perdió fuelle, la exposición pública de las diferencias personales entre Rousseau y sus antiguos amigos también habían revelado una grieta más profunda, de carácter filosófico. Rousseau fue, en efecto, el padre del Romanticismo, en la medida en que para él el sentimiento era mucho más importante que el razonamiento, las pruebas y las refutaciones. Él simplemente *sabía* que algo era verdad porque creía que tenía que serlo. Un imperativo emocional guiaba su convicción.

Y eso no podían aceptarlo ni D'Holbach ni Diderot ni los amigos. De hecho, todo el proyecto filosófico de la Ilustración radical se basaba en la noción de certeza empírica, de aceptar hechos y deducir principios tanto si los sentimientos personales coincidían con la idea o no. Diderot, más que otros, se pasó la vida luchando contra su anhelo de religión, a la vez que adhería

a principios ateos y materialistas precisamente porque sabía que la evidencia y la observación deben superar a la emoción. Se negó a seguir a Rousseau dejando que sus necesidades emocionales dictaran su convicción.

Las diferencias intelectuales de Rousseau con Hume tenían una estructura similar. Hume buscaba con firmeza aquello que es cierto, y esa búsqueda lo había llevado a concluir que no podemos saber casi nada acerca del mundo que nos rodea, y que la mayoría de nuestras convicciones y decisiones se basan en la costumbre y en las preferencias personales más que en la verdad objetiva y en la necesidad lógica.

Para Hume, gran parte de la filosofía es psicología, y lo que los individuos creen no está determinado por lo que es cierto, sino por lo que les permite moverse con comodidad por el mundo. En otras palabras, no importa si uno cree en Dios o no. Puesto que no hay manera de probar la existencia o la inexistencia de ese objeto, creer en él sigue siendo una elección personal, casi como el gusto por tal o cual plato o por el café fuerte. Uno puede creer lo que quiera mientras le ayude a vivir.

Para D'Holbach y Diderot, por supuesto, este punto de vista era inaceptable; su concepción de la verdad era más inmediata que la de Hume, pero dejaba espacio de sobra para la discusión y para disfrutar de los argumentos del otro. No obstante, para Rousseau el pensamiento de Hume era un anatema. Rousseau escribió muy explícitamente que necesitaba creer en Dios y en una Creación llena de sentido. El vacío que se encontraba en el centro del pensamiento de Hume amenazaba con tragarse al creyente.

Hume llegó a pensar que Jean-Jacques era un sentimentalista inculto pero con una elegante manera de expresarse. En filosofía los separaba la cuestión de la Verdad con mayúscula, que también apartó a Rousseau de los radicales ilustrados. Para

D'Holbach, la verdad se podía conocer; la tenía ahí mismo, delante de los ojos. Para Diderot, era material, pero irracional y misteriosa. Hume sostenía que era incognoscible, pero que las elecciones pragmáticas podían funcionar igual de bien. Sólo Rousseau estaba fervientemente convencido de que había una Verdad y una vida después de la muerte, un Dios y un alma inmortal, y que los simples mortales necesitan una religión que les dé esperanzas y les impida pecar.

Era una línea divisoria insalvable.

15. FAMA Y DESTINO

En 1765, mientras David Hume sufría la mayor de sus derrotas después de que su invitado y protegido Rousseau le mordiera con furia la mano que tan generosamente le había tendido, Diderot celebró su mayor triunfo. Tras veinte años, y luchando contra una fuerte resistencia, pudo publicar por fin los últimos tres volúmenes de texto de la *Encyclopédie* (el último volumen de láminas apareció en 1772).

Un cambio político radical había hecho posible la publicación. La hostil facción jesuita francesa había caído de repente tras un escándalo relacionado con los Mares del Sur que había dejado empobrecida y desacreditada a la antaño poderosa orden. Los enemigos más decididos de la *Encyclopédie* habían desaparecido, y por fin cristalizaron los seis años de trabajo duro, aunque clandestino, que siguieron a la condena oficial dictada por el *Parlement* de París en 1759. Mucha gente le había insistido a Diderot para que abandonase el proyecto: Voltaire le había aconsejado que se lo llevase al extranjero; D'Alembert lo había abandonado por completo dejando a su coeditor solo con todo el trabajo y con las críticas; otros, entre ellos Rousseau, que había colaborado en la obra, llegaron incluso a volverse en contra de él. Había sido una misión casi imposible, pero ahora estaba terminada, y empezaron a enviarse a los suscriptores los pesados volúmenes encuadernados en fino cuero negro y con nítidas letras doradas repujadas en el lomo. Oficialmente la obra seguía estando prohibida, pero se distribuyó en Francia con el permiso tácito de Malesherbes, el censor jefe, con la condición de que ningún volu-

men se llevara a París o Versalles o se vendiera en esos lugares. Cuando André-François Lebreton, uno de los libreros que publicaron y financiaron la obra, entró a hurtadillas unos ejemplares en el Palais Royal, lo encerraron una semana en la Bastilla. No obstante, el castigo fue un gesto de impotencia. La *Encyclopédie* ya había salido a la luz. Un grupo heterogéneo de escritores, científicos y filósofos había vencido la oposición de la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, Diderot ya no disfrutó de su victoria. En 1764, mientras revisaba unas pruebas, descubrió que el librero Lebreton se había hecho cargo de la tarea de impedir cualquier nuevo problema y se había dedicado a censurar los artículos a sus espaldas. Diderot lloró de rabia cuando comprendió lo ocurrido. Grimm dio fe de que los mejores artículos se encontraban «fragmentados y mutilados, desprovistos de todo lo que los había hecho preciosos, sin siquiera la conexión entre estos recortes y los esqueletos que habían quedado hechos pedazos».^[1]

A Diderot no le gustó nada esa censura, y tampoco el forcejeo político por su proyecto. Tras dedicar los mejores años de su vida a esa empresa monumental, declaró de repente que todo el trabajo había sido en vano y se lavó las manos. Había querido ser un gran dramaturgo, un filósofo famoso, o ambas cosas, y había desperdiciado miles de horas en una obra que un hombre al que había considerado su aliado inutilizó en el último momento.

De hecho, el impacto de las modificaciones de Lebreton no era tan dramático como lo describió Diderot, decepcionado y furioso. Unas pruebas de los artículos originales descubiertas en el siglo XX muestran que el librero mutiló ciertos artículos, pero que los cambios fueron relativamente pocos, por lo cual la *Encyclopédie* sigue siendo un logro muy destacable, una cumbre de la historia literaria. Las cifras son de por sí impresionantes. Los diecisiete volúmenes de texto contienen 71 818 artículos en 18 000 páginas con un total de más de veinte millones de palabras, y a

modo de suplementos tienen once volúmenes con 2900 detallados grabados sobre los artes y oficios del siglo XVIII, fenómenos naturales y conquistas de la técnica. Fue un enorme éxito editorial; se vendieron 4000 colecciones completas a pesar de que costaban el equivalente a un año de sueldo de un maestro artesano. Junto con varias ediciones piratas, la *Encyclopédie* se imprimió unas 25 000 veces antes de que terminara el siglo.

Hoy la obra se sigue conociendo como la «Enciclopedia de Diderot y D'Alembert» a pesar de que el matemático la había abandonado en 1757 y de que, con los años, el propio Diderot fue redactando cada vez menos artículos. Su firma aparece debajo de 1984 entradas del primer volumen y de casi la misma cantidad en el segundo; pero en los últimos tres volúmenes sus colaboraciones originales se redujeron a siete, ocho y seis, respectivamente, un indicio de cuán rápida fue su desilusión. La *Encyclopédie* ya no era su obra, sino un monstruo que le pesaba y que exigía su tributo diario de trabajo duro. Diderot hizo lo necesario, pero fue dejando la redacción cada vez más en manos de otros.

No obstante, no fue sólo el gran volumen lo que hizo de la *Encyclopédie* un acontecimiento tan importante de la historia de la Ilustración, sino, antes que nada, el simple hecho de que su publicación fuese posible a pesar de la oposición masiva de importantes personajes de la corte, de los líderes del *Parlement* de París y de la mayoría de los dignatarios eclesiásticos. Un nuevo espíritu se había afirmado y había prevalecido contra las amenazas y las intimidaciones. Aun cuando la censura impidió que los artículos fuesen absolutamente abiertos, en su conjunto el conocimiento que contiene la *Encyclopédie* reveló a los lectores un mundo nuevo, el mundo de la ciencia, el del ingenio humano y de la industria, el mundo del genio artístico y de la verdad objetiva. Si bien con la boca pequeña daba importancia a la aristocracia y la religión, dejaba perfectamente claro que ese mundo nuevo podía arreglárselas muy bien sin ellos. ¡Piensa por ti mismo!,

exhortaba cada artículo, citando versiones alternativas y distintas fuentes de antiguos mitos, y reemplazando la sabiduría convencional con investigaciones recientes y teorías científicas. Las habladurías y las leyendas eran inútiles para la ciencia, tal como había insistido un exaltado Diderot en uno de los primeros artículos:

* **AGUAXIMA** (*Hist. nat. bot.*), planta del Brasil y de las islas de América meridional. He aquí todo lo que nos dicen al respecto; y yo querría preguntar para quiénes son descripciones como ésta. Es imposible que sean para los nativos, que probablemente conocen más características de la aguaxima de las que contiene esta descripción, y que no necesitan enterarse de que la aguaxima crece en su país; es como si le dijeran a un francés que el peral es un árbol que crece en Francia, en Alemania, etcétera. Tampoco es para nosotros, pues ¿qué nos importa que en el Brasil haya un árbol llamado aguaxima si sólo sabemos el nombre? ¿Para qué sirve el nombre? Deja a los ignorantes tal cual; no enseña nada a los otros; por lo tanto, si menciono esta planta y muchas otras igualmente mal caracterizadas, es por condescendencia para con determinados lectores que prefieren no hallar nada en la entrada de un diccionario, o incluso hallar sólo una necedad, a no hallar entrada alguna.^[2]

Salpicada con florituras literarias, cargada de hechos y condimentada con pensamiento subversivo, la *Encyclopédie* era mucho más que una simple obra de consulta. En sus mejores momentos, concedía al lector una silla en el salón de D'Holbach y le permitía ser partícipe de las discusiones y de las estimulantes ideas que allí exponían algunos de los grandes intelectos de la época.

El programa de la *Encyclopédie* era la razón, que también fue una de las constantes preocupaciones filosóficas de Diderot, pero que en el contexto de su estudio particular adquiría connotaciones más oscuras y menos optimistas. Intelectualmente convencido de la necesidad del ateísmo y de un materialismo estricto, y políticamente comprometido en una campaña para incorporar esas ideas en el mundo y cambiar, con su *Encyclopédie*, la manera general de pensar, el hijo de una devota familia de provincias, el

que una vez quiso ser jesuita, seguía sintiendo nostalgia de los encantos y las certezas de la fe. «Mi corazón quiere una cosa, pero mi razón quiere otra», había suspirado en 1772.^[3] Estaba, y siguió estando, en guerra consigo mismo.

La grandeza de Diderot como filósofo se encuentra, en parte al menos, en la tensión continua y palpitante entre la racionalidad y el instinto. A diferencia de otros pensadores ilustrados, como Voltaire y Kant, que sugerían la existencia de un orden enteramente racional que liberaría a los individuos de la penosa influencia de las fuerzas irracionales que se agitaban en su interior, Diderot escribió acerca de una naturaleza humana compleja, contradictoria y esencialmente oscura, sólo en raras ocasiones iluminada por la luz del sol de la razón. D'Holbach pensaba que había que desterrar la superstición y la opresión, pero era básicamente sereno en su fe en la razón; para Diderot, la vida siempre la estropeaban el error y la destrucción, porque los seres humanos no pueden ser siempre exclusivamente racionales. Como escribió, en tono pesimista, a Sophie Volland, la vida podía verse como un viaje de la imbecilidad al error, a la necesidad y la enfermedad, desde donde comenzaría un regreso a la imbecilidad: «Desde el momento en que balbuceamos hasta el momento en que farfullamos, viviendo entre sinvergüenzas y charlatanes de toda clase; y la mente se apaga entre un hombre que te toma el pulso y otro [un sacerdote] que te agobia el pensamiento; sin saber uno de dónde ha venido ni adónde va: *voilà*, esto es lo que llaman el regalo de los padres y de la naturaleza, la vida.»^[4]

Lo que distingue a Diderot y otros pensadores radicales de los filósofos ilustrados moderados es el hecho de que nunca consideró posible una vida enteramente racional, que ni siquiera era un objetivo deseable. En cambio, su visión de la humanidad era trágica y hedonista a la vez. Para la Iglesia, en la que había crecido y a la que al principio había querido servir, el cuerpo humano era una especie de enfermedad temporal del alma eterna, una bolsa

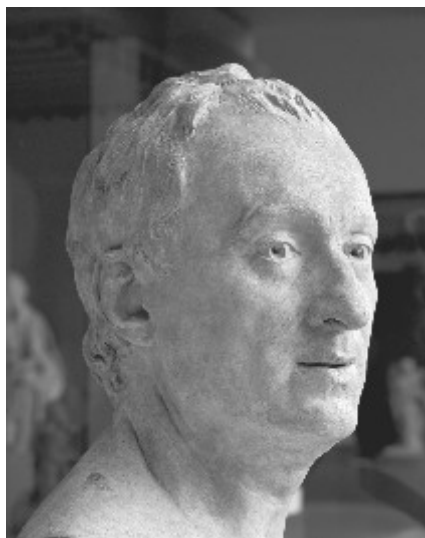
de suciedad lasciva y codiciosa en la que estaba constreñida durante un periodo de padecimientos. Para los pensadores ilustrados ése era el epítome de la ignorancia más terca, que esperaba una redención casi religiosa mediante la razón.

Para Diderot, el cuerpo era lo único que existía, y la razón era una función corporal con tendencia a la megalomanía trascendental. La verdadera comprensión no se encontraba en el combate contra el deseo físico, ni en ignorarlo o sublimarlo, sino en construir una vida en la que hubiera espacio para dicho deseo. En cuanto filósofo que aspiraba a cambiar la manera general de pensar, tenía que creer en la fuerza de la persuasión y la de la virtud, pero, al mismo tiempo, su convicción materialista lo hacía estar inseguro de ambas. ¿Y si, como había sostenido David Hume, el discurso racional sólo fuera un gusto personal vestido con traje oficial? ¿Y si la virtud fuese, en última instancia, una útil ficción de la sociedad, que disfraza la única motivación real detrás de nuestras acciones, a saber, el deseo y el impulso natural por la supervivencia?

En sus escritos Diderot nunca resolvió esta contradicción potencial y, de resultas de ello, tenía una relación básicamente trágica con su cuerpo, indisciplinado y nada filosófico. Cuando el Diderot filósofo descubrió que la tensión existencial entre las convicciones racionales y los impulsos emocionales era fuente de conflicto, el Diderot novelista y escritor de cartas convirtió ese descubrimiento en una rica mina de material literario. «Hoy quisieron purgarme contra mi voluntad», se quejó en una carta a Sophie, «y lo hicieron. ¡Oh! ¡Cuántos desperdicios contiene incluso el más sano de los hombres! Mientras ése sea el caso sólo físicamente, puedo soportarlo. Desde las siete de la mañana hasta las siete de la noche, la hora que es, evacuo, evacuo, e incluso mientras os escribo puedo oír a mis intestinos quejarse de que aún no han terminado.»^[5] Detrás del desenfado de éste y otros pasajes, se halla la conciencia de que los desperdicios irreducti-

bles e irracionales de todos los seres humanos, no son sólo físicos, sino que constituyen un aspecto fundamental de su ser. Al fin y al cabo, Diderot era demasiado artista, estaba demasiado enamorado del escenario, de la compañía, de las voces, de los personajes, para verter su pensamiento en una prosa objetiva. Su temperamento —su ambivalencia, su sentido del absurdo se prestaba mejor a la animación, ya en la forma de personajes de una novela, ya en su prolífico conocimiento. Diderot disfrutaba del lado intrascendente e ilógico de la humanidad, fuese en las discusiones del salón de D'Holbach, fuese en los personajes literarios, como su D'Alembert afiebrado o su Jacques, el fatalista, o el Tristram Shandy de Laurence Sterne, novela que adoraba.

Hubo veces en que su ambivalencia creó una distancia entre él y D'Holbach, hombre sereno y racionalista que buscaba una coherencia lógica absoluta e inflexible. D'Holbach estaba intrínsecamente desconcertado con su amigo, que una vez afirmó con estas deliciosas palabras: «Nuestra verdadera opinión no es aquella que nunca nos ha hecho vacilar, sino aquella a la que con más frecuencia hemos regresado.»^[6] Dado que prefería la creatividad de la duda a las severas exigencias de la certeza, lo que más le gustaba era estar entre personas que lo hicieran reír. «Va a misa sin creer demasiado», le contó a Sophie acerca de un conocido, un farmacéutico practicante. «En general, es una gran pila de ideas contradictorias que hacen que su conversación sea una absoluta delicia.»^[7]



Observador del mundo, Diderot siempre fue, antes que nada, poeta, y después filósofo. Plasmada en este busto, su perspectiva humana anima todos sus escritos. Busto en terracota de Jean-Antoine Houdon. (Erich Lessing / Art Resource, Nueva York.)

Sin embargo, las carcajadas catárticas de Diderot ocultaban una honda preocupación filosófica acerca del libre albedrío. ¿Es el hombre una máquina, como había afirmado La Mettrie, no más responsable de sus acciones que un autómatas que juega al ajedrez? Diderot reaccionó con vehemencia a esta idea, que equivalía a la muerte de la virtud y del sentido social, pese a su propia convicción de que a la naturaleza «no le interesan el bien ni el mal. Ella tiene dos fines, la conservación del individuo y la propagación de la especie».^[8] Como evolucionista y materialista, sus puntos de vista anticipan a Darwin, si bien él nunca consiguió reconciliarse por completo con esta opinión. Necesitaba la posibilidad de la elección personal y de la bondad más allá de los límites de las presiones naturales.

A la vista de este conflicto no resuelto, no es de extrañar que el Diderot filósofo detestase, más que a ningún otro, a un materialista llamado Julien Offray de La Mettrie, que para él simbolizaba la cara irresponsable y egoísta del materialismo. Como era de esperar, atacó al valiente autor epicúreo por haber muerto

atragantado con una empanada de carne de caza: «La M***, un disoluto, un insolente, un bufón, un adulator, eligió la vida en la corte y el favor de los grandes. Murió como tenía que morir, víctima de sus excesos y su insensatez; se ha matado con la ignorancia de lo que predicaba», bramó Diderot, enfadado pero no de un modo totalmente convincente.^[9]

Para Diderot el problema radicaba en que, si seguimos a La Mettrie, no hay moral, sino únicamente el mecanismo de una máquina. Sin embargo, la idea de que podemos vivir una buena vida sin tener que creer en Dios era la convicción más inquebrantable de Diderot y, probablemente, la única auténtica. Así pues, si la propia naturaleza es ciega, ¿cómo pueden los humanos, que forman parte de la naturaleza, ser buenos? ¿Cómo pueden ver más allá del mero impulso y actuar en consecuencia?

Los científicos siguen discutiendo hoy acaloradamente estas cuestiones, y Diderot nunca fue del todo claro al respecto, pero ofreció elementos para una solución. La razón, sostenía, haciéndose eco de Lucrecio, no es independiente del cuerpo, sino una causa de su organización material. Su capacidad analítica se combina con el impulso de nuestras pasiones, llevándolas hacia el placer y alejándolas del dolor, y con la empatía, una constante de la naturaleza humana que puede hacernos actuar de manera altruista en contra de nuestros intereses inmediatos.

Otros pensadores del círculo más próximo a Diderot tenían ideas mucho más sencillas acerca de la racionalidad y la libertad. Para D'Holbach y Helvétius, la respuesta era perfectamente clara. Somos máquinas naturales, no tenemos libre albedrío y, en consecuencia, nuestras acciones dependen de la sociedad en que vivimos y de sus valores. En una sociedad ignorante y supersticiosa actuaremos de modo ignorante y supersticioso, y, empujados por nuestra creencia en fantasmas, en contra de nuestra naturaleza. En una sociedad ilustrada, en la que la moral esté en ar-

monía con nuestra naturaleza, actuaremos en consecuencia y llegaremos necesariamente a ser virtuosos.

A Diderot le hubiese encantado pensar así, pero era incapaz. Ese razonamiento tenía dos problemas, y ambos eran insalvables. En primer lugar, ¿cómo es posible que, dentro de una sociedad profundamente ignorante, algunos individuos puedan ver más lejos que otros y reconocer la superstición? Si sólo somos el producto de nuestro entorno, ¿cómo podía un niño del campo, hijo de un artesano devoto, convertirse en ateo?

Según Diderot, varios pensadores claves de su círculo de amigos sencillamente subestimaban la importancia que para la condición humana tenían el cuerpo y sus apetitos. Por ejemplo, Hume afirmaba que nuestra individualidad y la conciencia de nosotros mismos no son sino el resultado del continuo flujo de experiencias que llegan a nuestros sentidos. Si las eliminamos, sólo queda el recuerdo de experiencias pasadas. Si eliminamos la memoria, no queda nada. Sin embargo, para Diderot eso no explicaba las diferencias que observaba. ¿Dos niños educados de la misma manera ideal llegan a ser la misma clase de persona ideal, como había afirmado Helvétius? Por supuesto que no.

«¿Puede la educación o la casualidad hacer personas apasionadas de aquellas que por naturaleza son frías?», pregunta el filósofo. «Ya puede uno predicar lo que quiera a alguien que no siente; es como soplar sobre brasas apagadas. Si hay una chispa, el aliento puede traerlo a la vida, pero la chispa tiene que estar ahí antes.»^[10]

Para Diderot, el enfoque reduccionista de la naturaleza humana que aplicaron muchos pensadores a lo largo de la historia era profundamente ingenuo. La gente nace distinta, eso es todo; distinta en su inteligencia, en la sensibilidad al dolor y al placer, en

la intensidad de las pasiones y en toda su constitución, su «organización», según lo que hayan heredado de la naturaleza de sus padres. El resultado es que no hay sociedad ideal posible, ni educación ideal concebible. En última instancia, los seres humanos siempre estarán a merced de su propio carácter, de su capacidad y de sus impulsos, que la razón puede manejar, pero que siempre serán el factor primero y más importante de nuestra vida. La razón puede distinguirnos de otros animales, pero sólo el deseo nos hace humanos. El filósofo de la *volupté* clavaba su bandera en el mástil.

Así es como, según Diderot, la moral hace su entrada en el mundo. Nuestras pasiones nos empujan a buscar el placer, pero la empatía innata puede hacernos ensanchar nuestra aversión al sufrimiento para incluir el sufrimiento ajeno. Lo bueno y lo malo se alojan en la conciencia que tenemos de nosotros mismos como individuos. El conflicto entre el amor egotista al placer (el instinto de supervivencia) y nuestra identificación emocional con los demás (empatía) permite que la razón valore cada situación, comprenda nuestro deseo como parte de un todo más grande e incline la balanza de nuestro comportamiento hacia un lado u otro, haciendo que nos comportemos moralmente o con maldad.

Diderot dice que necesitamos la luz de la razón, y que debemos defenderla contra los que intentan apagarla. Sólo la razón puede permitirnos encontrar un camino a través de la maraña de elecciones que tenemos que hacer. En una breve fábula, Diderot habla de un hombre que atraviesa una selva oscura alumbrándose sólo con una antorcha. Un desconocido se le aproxima y le dice que verá mucho mejor en cuanto apague la antorcha. «El desconocido», señala el *philosophe* con sequedad, «era un teólogo.»

Pero ¿cómo puede la razón ocupar esa posición fuera de la fuerza directa de las pasiones? ¿Cómo puede decidir objetivamente? ¿Cómo y por qué somos seres que reflexionan sobre sí

misimos? ¿Cómo es posible que comprendamos los sentimientos ajenos, que tengamos una teoría de la mente? Y si nuestra razón no es cartesiana y objetiva, sino parte de nuestra «organización», y distintas personas pueden llegar a conclusiones diferentes, ¿cómo es posible que alcancemos verdad alguna? Diderot no responde a estas preguntas con claridad, y siguen sin tener una respuesta concluyente, pues no la han dado ni la filosofía ni la ciencia.

En cuanto figura pública, Diderot estaba sujeto a fuertes limitaciones intelectuales. En las obras destinadas a la publicación tenía que ser menos ateo (si quería evitar que volviesen a encerrarlo) y, posiblemente, un moralista más optimista que en privado. Defendía una causa, pero tenía que trabajar, y es probable que las últimas y más hondas dudas del filósofo no le fuesen de utilidad en la lucha por una sociedad más justa. En su correspondencia privada y en sus obras inéditas muestra una cara más escéptica, existencialista incluso.

Mientras Diderot se esforzaba por rescatar algún elemento de libertad que permitiera hacer una elección moral, a D'Holbach le satisfacía mucho afirmar que el libre albedrío era una ilusión, postura ésta mucho más política de lo que parece. El cristianismo —la moral cristiana— se basa en el libre albedrío. Sin él no puede haber elección, y sin elección no hay pecado ni culpa ni salvación. Si el destino de Adán era morder la manzana, nada de la historia que vino a continuación tendría sentido. Todo el edificio de la Iglesia descansaba en la existencia del libre albedrío. El fatalismo lo descartaba y, con él, el poder de la Iglesia sobre la naturaleza humana. Seguir los propios impulsos no nos hace malos, sostenían los que proponían esta idea; sólo significa que somos humanos, la clase de animales humanos que somos.

Diderot siguió atrapado entre su convicción fatalista, a la que se suscribía racionalmente pero ante la cual se mantuvo emocionalmente ambivalente, y su pasión por la verdad, un conflicto que nunca pudo resolver por completo, desgarrado como estaba entre distintas identidades: «Es usted fatalista, y piensa, habla y escribe cada vez como si se aferrase al prejuicio de la libertad, un prejuicio en que nos han acunado, la base del lenguaje vulgar que balbuceábamos de pequeños, el que aún empleamos sin darnos cuenta de que ha dejado de ser adecuado para nuestras opiniones. Se ha vuelto un filósofo en su sistema, pero sigue siendo un hijo del pueblo en sus palabras.»^[11]

Para el mundo exterior, la identidad de Diderot y la de sus amigos no dejaba lugar a dudas. Tras quince años reuniéndose en la casa de D'Holbach, una época de intensos debates, de escritos coléricos y obras valientes, ya eran famosos para algunos e infames para muchos otros. La *Encyclopédie* era el monumento oficial a sus logros, reconocido y celebrado como tal. Algunos de los invitados habituales del barón habían alcanzado su más alta ambición, a saber, que los considerasen grandes hombres, que el *tout Paris* hablase de ellos, verse halagados —o insultados— en los periódicos y revistas de moda, recibir visitas del extranjero, posar para retratos al óleo, para esculturas en bronce. Se acercaban al pináculo de su poder.

Sin embargo, mientras que la imagen pública era brillante y definida como un busto de bronce, sus pensamientos privados eran a la vez más variados y más oscuros que las ideas con que la gente los asociaba. La imagen pública se había asentado en la mente de admiradores y adversarios. No obstante, los viajes privados estaban lejos de haber terminado. El barón continuó escribiendo y publicando libros, trazando su visión de un orden nuevo y justo y de una nueva sociedad, y su casa siguió siendo el lugar de encuentro de siempre, así como, en sentido figurado, una agencia de traducciones y editorial de ideas subversivas.

En 1769 llegaron noticias inesperadas y nada gratas. Ferdinando Galiani, que aún era secretario del embajador de Nápoles en París, había dejado que su amor por la conversación se llevara lo mejor de su discreción diplomática, y en el salón había proporcionado al embajador danés cierta información que, aunque no fuese perjudicial, sí era suficiente para molestar al embajador y hacer que volvieran a llamarlo inmediatamente desde Nápoles. Tras diez años maravillosos en la capital, el *abbé* tuvo que marcharse. Perdió el apetito, tenía náuseas, fiebre incluso, pero la decisión era irrevocable. Con su ingenio, su rápida manera de argumentar en contra y su actitud provocadoramente religiosa entre los ateos, Galiani había sido uno de los miembros más importantes del salón. No podía soportar la idea de tener que irse de París, ciudad a la que tanto había llegado a querer, y tampoco de dejar a su amante, embarazada; estaba fuera de sí. Louise d'Épinay prometió escribirle regularmente y discretamente intentó hacer todo lo posible para que la joven y el niño estuviesen bien.

La correspondencia de Galiani con Madame D'Épinay, animada y llena de información, duró trece años, hasta la muerte de Louise. Al principio Galiani se sentía muy desdichado en su ciudad natal. «Mi madre ha muerto, mis hermanas son monjas, mis sobrinos son estúpidos», se quejó en 1771. «Mi única compañía es un gato.»^[12] Aburrido con sus nuevas obligaciones de consejero comercial, comenzó a vivir de un modo casi completamente vicario, mirando por la ventana que daba a París, abierta gracias a las cartas a Madame D'Épinay y a Diderot, D'Holbach y otros.

Otros cambios también marcaron la vida del grupo. Arruinada tras pagar las deudas de su único hijo varón, un jugador crónico, Madame D'Épinay tuvo que vender la finca de Montmorency, donde había vivido con Grimm y hogar, durante un tiempo,

de Rousseau, que le agradeció la generosidad insultándola públicamente. Madame D'Épinay se mudó a una casa más pequeña en la capital, lo cual, con el tiempo, fue una bendición. En París estuvo más vinculada a las actividades literarias y editoriales de sus amigos. En 1769, cuando Grimm tuvo que emprender un viaje diplomático, fue ella la que «cuidó el negocio», es decir, la *Correspondance littéraire*, y junto con Diderot escribió y editó la revista.

Para un hombre con la capacidad de trabajo de Diderot, la tarea, con frecuencia laboriosa, de escribir noticias literarias, redactar reseñas y preparar artículos para su publicación, no era suficiente para llenar el día. Como si saliera de la cárcel tras cumplir una pena, escribió ensayos, relatos y un sinnúmero de entretenidas cartas a Sophie Volland sobre su vida cotidiana, sus hábitos de lectura y sus nuevas ideas, y al escultor Falconet sobre la posteridad y la fama. Con todo, no era sólo exaltación lo que empujaba al *philosophe* a trabajar. Diderot luchaba contra la decepción. El escándalo que había rodeado a la pelea entre Rousseau y Hume había provocado la más amarga decepción personal de su vida. Su propia valoración de la *Encyclopédie* como obra que corría un peligro irremediable amenazaba con invalidar el trabajo de toda su vida adulta. También hubo cambios personales. Su relación con Sophie había empezado a cambiar y fue perdiendo calidez; los amantes empezaron poco a poco a distanciarse.

Diderot, el incansable, pasaba de una distracción intelectual a otra. Pronto empezaría a viajar y no sólo emocional e intelectualmente. Abordó un carruaje e inició el viaje más importante de su vida, a Rusia.

16. LA EMPERATRIZ Y EL REY DE LA «GALETTE»

El 6 de enero de 1770, en el salón de D'Holbach, Diderot recibió un honor muy francés. Durante la cena del día de Reyes, encontró el haba dentro de la *galette des rois*, el postre tradicional de ese día, y, siguiendo una antigua costumbre, lo declararon rey por una noche. El improvisado monarca realizó sus tareas con seriedad, y antes de que retirasen la torta de la mesa, ya había compuesto su propio código jurídico en verso, el *Code Denis*. Todo soberano quiere legislar, decían los versos, pero Denis quería que fuesen sus súbditos quienes gobernasen sobre él, para unirlos en lugar de reinar dividiendo y dejando que hicieran todo lo que les viniese en gana en su bucólico imperio.

De mi código es frontispicio
que a su aire ría cada cual
por mi muy real voluntad.
Fechado en Petit Carrousel
y en esta corte de Marsan
el año setenta del siglo
junto a una bonita mujer,
sin disimulos ni remilgos
Firma: Denis, dueño de nada,
y rey por la gracia de un haba.^{[1][2a]}

Una cosa era ser rey por una noche, pero familiarizarse con uno de los gobernantes más poderosos del mundo era otra completamente distinta, pero eso era exactamente lo que estaba a punto de ocurrirle al *philosophe*, cuyos principios y convicciones se pondrían a prueba en un viaje extraordinario al mundo real de la política y el poder.

A mediados de la década de 1760, a Diderot le preocupaba cada vez más su futuro, que, en el mejor de los casos, era precario. En 1766, tomó brutalmente conciencia de los peligros de la vida que había escogido a raíz del juicio por blasfemia y posterior ejecución del Chevalier de La Barre, un noble de diecinueve años de la devota ciudad de Abbeville, en el norte de Francia. De hecho, el joven caballero no había cometido ningún crimen, pero tras la publicación de la *Encyclopédie* la Iglesia pensaba que era hora de tomar medidas enérgicas contra la heterodoxia religiosa.

El asunto había comenzado en agosto de 1765 con un acto de vandalismo, durante el cual unos borrachos destrozaron deliberadamente una cruz que se encontraba al borde del camino en Abbeville. Como la búsqueda de los culpables parecía no llevar a ninguna parte, empezaron a presentarse testigos que afirmaban haber visto que un joven del lugar, Jean-François de la Barre, una vez se había negado a quitarse el sombrero ante el paso de una procesión religiosa. También lo habían oído entonar canciones blasfemas.

Un registro en casa del sospechoso no encontró pruebas que permitieran relacionarlo con la cruz destrozada, pero sí, en cambio, un ejemplar del *Diccionario filosófico* de Voltaire, libro que el papa había incluido en el *Index* (la lista oficial de las publicaciones prohibidas por la Iglesia) y dos novelas eróticas. Arrestaron a De la Barre, lo interrogaron y lo condenaron a una penitencia pública, consistente en arrodillarse delante de la catedral con camisa de penitente y un cirio en la mano, antes de que le cortasen la lengua y una mano para luego quemarlo vivo en la hoguera junto con el libro de Voltaire. Sin embargo, antes de que el castigo se aplicara, el irreverente joven tenía que someterse a la «cuestión ordinaria y extraordinaria», una serie de torturas físicas que se aplicaban para que el criminal condenado diese los nombres de

todos sus cómplices. Una de las torturas consistía en partirle las piernas y en la llamada «cura de agua».

Una sentencia tan severa contra un joven cuyo único crimen era tener un libro prohibido tenía que confirmarla el *Parlement* de París, que también funcionaba como tribunal supremo. En mayo de 1766 se celebró un nuevo juicio, y pronto se hizo evidente que los magistrados más duros estaban decididos a aplicar un castigo ejemplar y lanzar una seria advertencia contra la impiedad y la cháchara atea en general. Durante una de las sesiones, uno de los jueces declaró que sería imposible vencer a la blasfemia mientras el verdugo quemara públicamente sólo libros.

Es verdad que De la Barre no colaboró en el juicio. Tal vez pensó que las conexiones de su familia lo salvarían, y mantuvo una actitud desafiante. Durante el juicio incluso consiguió burlar a los guardias y dirigirse corriendo hacia la entrada del tribunal. Cuando abrió la puerta de la sala, enseñó el trasero a la multitud agolpada en la calle.

Cuando se acercaba la hora de dictar sentencia, los observadores no estaban seguros de si un tribunal indulgente dejaría en libertad al acusado, con la intención de hacer caso omiso del celo excesivo de los jueces de provincias. Pero los optimistas, incluido el abogado de De la Barre, se llevaron una decepción. El 4 de junio de 1766, Omer Joly de Fleury, el juez que en 1759 había sido la principal fuerza contraria a la *Encyclopédie*, y que también había hecho campaña para que arrestasen a Diderot, condenó al joven preso a la ejecución pública, incluida la cuestión ordinaria y extraordinaria, pero para la forma en que se le daría muerte prefirió la versión, algo más clemente, de perforarle la lengua y decapitarlo y luego quemar el cadáver en la hoguera.

Tras dar a conocer la condena enviaron al reo de vuelta a Abbeville, donde tendría lugar la ejecución pública. Charles-Henri Sanson, primer verdugo de París, lo siguió con cuatro

ayudantes. Un mes después del juicio, a las cinco de la mañana del 1 de julio, los verdugos sacaron al preso de su celda.

D'Holbach y su círculo estaban indignados y profundamente preocupados por esta bárbara ejecución y el juicio que la había precedido. Al parecer, la Iglesia se preparaba para volver a atacar. Como editor de la *Encyclopédie*, obra impía donde las hubiere, y como autor que ya había estado encarcelado por blasfemia, Diderot era particularmente vulnerable. Si a un miembro de la nobleza provinciana, sin tacha hasta entonces y con conexiones en la élite gobernante local, se lo podía sentenciar a una pena tan cruel, ¿qué podía pasarle a un conocido ateo? Diderot era consciente de los peligros a los que se enfrentaba, pero decidió no dar el brazo a torcer. «Sé muy bien que una bestia feroz que ha probado la sangre ya no puede vivir sin ella», escribió a Voltaire, que lo apremió a que se marchase antes de que fuera demasiado tarde. «Mi alma está llena de preocupaciones; en el fondo de mi corazón oigo una voz que se une a la suya y me dice: Huye, huye.»^[2] Pero Diderot no se fue. Tenía que ocuparse de la familia, de una mujer ya mayor, de la educación de su hija..., eran demasiadas las cosas que lo mantenían en el lugar en que siempre había vivido.

Ya muy expuesto a la vista de las autoridades, Diderot no podía escribir nada en defensa del Chevalier de la Barre. Tenía razón cuando decía que la «bestia feroz» ya le había echado el ojo y que podía ser el primero en terminar arrestado si daba un pretexto a las autoridades. Pero había otras maneras de oponerse, menos directas. Pese a declarar su admiración en reiteradas ocasiones, siempre había mantenido las distancias con Voltaire, pero esta vez proporcionó al célebre exiliado información sobre el caso y Voltaire escribió sobre el juicio y la cruel ejecución en una carta abierta a Cesare Beccaria, el joven reformista milanés que poco antes había sido un invitado en las cenas de D'Holbach. Indignado, lamentaba que ejecuciones tan bárbaras tuviesen lugar

en el siglo de la Ilustración. Sus lectores ilustrados asintieron en señal de aprobación, pero su elocuencia no salvó al desdichado reo.

Un miedo justificado a ser el blanco de los partidarios de la mano dura en el *Parlement* aumentó la angustia de Diderot respecto de su futuro y el de su familia. Durante dos décadas había vivido básicamente de los pagos de los editores de la *Encyclopédie*, un salario de hecho, especialmente dado que él no cobraría derechos. Ahora que la gran obra estaba terminada, su única fuente fiable de ingresos era la renta que recibía por su parte de la herencia del padre. No obstante, apenas le alcanzaba para vivir cómodamente, y sin duda era demasiado escasa para asegurarle a Angélique, la hija, una dote decente que le permitiera empezar la vida que el padre quería para ella.

Diderot decidió vender su único activo económico, la biblioteca que había acumulado durante más de veinte años dedicados a la lectura, la escritura y la edición. Ya llevaba un tiempo pensando en hacerlo, y lo había sugerido en un artículo elogioso sobre el novelista inglés Samuel Richardson: «Si un amigo cae en la pobreza, si la mediocridad de mi fortuna no me permite dar a mis hijos todo lo que necesitan para su educación, venderé mis libros, pero usted se quedará conmigo, en el mismo estante en que están Moisés, Homero, Eurípides y Sófocles, libros que iré leyendo uno tras otro.»^[3]

Sin embargo, no fue sencillo encontrar un comprador interesado en la biblioteca del infame ateo hasta que Grimm propuso que le escribiera al general Betski, el gran chambelán de la emperatriz Catalina de Rusia. La respuesta fue rápida y entusiasta. La zarina se ofrecía a comprar la biblioteca entera, incluidos todos los manuscritos, con la condición de que Diderot se ocupase de

cuidarla en su propia casa y de que todos los libros y documentos se enviasen a San Petersburgo sólo después de la muerte del *philosophe*. Mientras tanto, le pagaría un sueldo regular por las molestias, además del precio de compra. Abrumado por este gesto auténticamente principesco, Diderot aceptó.

La generosidad de Catalina liberó a Diderot de todas sus preocupaciones económicas, pero creó problemas de otra clase. Él siempre se había resistido a asociarse con el poder y, a pesar de las frecuentes invitaciones, nunca había visitado a Voltaire, nunca había aparecido en la corte francesa, no cultivaba amistades con aristócratas y no había viajado a conocer al mecenas de muchos pensadores ilustrados, Federico el Grande de Prusia. Aunque no cabía duda de que Catalina era muy inteligente y se interesaba por reformar su imperio según las ideas ilustradas, la zarina había llegado al trono después de hacer asesinar a su marido y estaba a la cabeza de un Estado despiadadamente autoritario. Ahora Diderot estaba en su nómina.

Las implicaciones morales de esta relación personal con el absolutismo preocupó mucho a Diderot, pero no tardó en aparecer otro motivo, de índole aún más práctica. Catalina lo había invitado repetidas veces a San Petersburgo, y Diderot sabía que no podía negarse a ir ni posponer indefinidamente la visita. Al principio consiguió aplacar a su mecenas prestándole algunos servicios, como comprar obras de arte para sus palacios (había llegado a ser un crítico de arte muy respetado gracias a sus largos artículos sobre las exposiciones anuales de los salones) y recomendar al talentoso escultor Étienne-Maurice Falconet para un gran encargo en San Petersburgo, una estatua ecuestre —conocida como *El caballero de bronce*— en memoria del zar Pedro el Grande.

Finalmente, en 1772, Diderot se quedó sin excusas para no ir a San Petersburgo. El trabajo en la *Encyclopédie* lo había retenido en París, pero ya se habían publicado incluso las ilustraciones. Ya no tenía tantas obligaciones familiares, pues Angélique se había

casado con una dote que sólo la largueza de la zarina pudo hacer posible (la señora Diderot prohibió estrictamente que los amigos de su marido asistieran a la ceremonia).

Diderot comenzó a prepararse para el largo viaje hacia el este. Es posible que lo alegrase la perspectiva de un cambio de escenario. De repente, con el trabajo de un cuarto de siglo terminado, y a pesar de que aún tenía muchísimas cosas pendientes, también tenía otro motivo para buscar distracción. Después de que Angélique se marchara, la casa le parecía vacía, salvo por los constantes reproches de su mujer. «Ya no tengo una hija», se lamentó ante su leal hermana, que vivía en Langres. «Estoy solo, y mi soledad es insoportable.»

El 11 de junio de 1773, Diderot dijo adiós a la cascarrabias Toinette y a su hija, ahora señora de Vandeuil. Desde su llegada a París hacía ya más de treinta años, sólo había hecho cuatro breves viajes, todos a su ciudad natal y por asuntos familiares. Ahora iba a recorrer una distancia enorme, atravesando ciudades y países que sólo había visto en libros. Madame D'Épinay estuvo entre los muchos que fueron a despedirlo, y del estado de desolación en que se encontraba Diderot dijo: «Es un ser muy particular, este filósofo. El día de la partida lo vi tan atónito por el hecho de no tener más remedio que ponerse en marcha, tan asustado por tener que ir más allá de Grandval, tan angustiado por tener que hacer el equipaje.»^[4]

No sin aprensión Diderot salió para La Haya, donde pasaría unas semanas en la residencia del príncipe Dmitri Alexéievich Galitzin, que, como embajador de Rusia en Francia, había sido un invitado frecuente en el salón de D'Holbach y que ahora, como embajador en los Países Bajos, se ofreció para que su amigo pasara una temporada en su casa. Se suponía que la escala no duraría más de dos semanas, pero las semanas se convirtieron en meses. Diderot no tenía muchas ganas de proseguir el viaje, sobre todo desde que había empezado a disfrutar de la ciudad: «El

día mismo de mi llegada saludé a Neptuno y a su vasto imperio, que está sólo a media legua de aquí», contó a Sophie Volland tras una visita espontánea a la arenosa costa del Mar del Norte. «Ayer visité los colegios [de la Universidad de Leiden]. He visto pinturas, grabados, príncipes y eruditos. Tenemos toda clase de proyectos.»^[5] También contó que le gustaban los alegres holandeses, con sus enormes sombreros, y el omnipresente arenque. Rodeado de lugares e impresiones desconocidas, el espíritu dormido despertó y comenzaron a cobrar forma nuevas ideas.

El viaje de Diderot a Rusia continuó el 20 de agosto. En Duisburgo, en el oeste de Alemania, el *philosophe* y Alexis Vasílievich Narishkin, su compañero de viaje, tuvieron que hacer un alto en el camino a causa de unos cólicos que afectaron a Diderot. Desde allí siguieron camino a Rusia pasando por Leipzig y Dresde, una ruta alternativa más corta que no incluía la obligatoria visita a Federico el Grande en Berlín.

Allí adonde iba, el curioso turista aprovechaba la oportunidad para ver lugares y monumentos y conocer gente, aun cuando el placer de esos encuentros a veces sólo fuese unilateral: «Es un hombre de una vivacidad extraordinaria», contó un residente de Leipzig. «Habla con una calidez y una vehemencia que casi nos embota, a nosotros, almas de sangre más fría. Cualquiera que desee hacer una objeción, o dar alguna opinión, tiene que aprovechar el momento sin perder un segundo y a la vez hablar sin titubear. [...] Él no deja escapar una sola oportunidad para predicar el ateísmo, y a veces lo hace realmente con la pasión de un fanático.»^[6] Karl Lessing, otro de sus nuevos conocidos, apenas pudo cerrar la boca de asombro cuando escribió a su hermano, el célebre dramaturgo y filósofo Gotthold Ephraim Lessing: «¡Adivina lo que hizo aquí! Públicamente, delante de la puerta [de su

habitación], rodeado de un montón de profesores y comerciantes, se puso a predicar ateísmo.»^[7]

Tras causar sensación por el camino por su franqueza, Diderot llegó a San Petersburgo el 8 de octubre, «más muerto que vivo» a causa de otro cólico, seguido esta vez de diarrea. Si bien le decepcionó el frío recibimiento que le brindó Falconet, su protegido, sintió un gran alivio cuando pudo abrazar a su viejo camarada Friedrich Melchior Grimm, que se encontraba en la ciudad por asuntos diplomáticos. Al cabo de una semana ya estaba lo suficientemente recuperado para que lo presentaran a Catalina, y pronto la emperatriz empezó a recibirlo todos los días, según contó el filósofo en una larga carta a su mujer.

La temporada en Rusia no fue sencilla. Los cortesanos lo observaban con desconfianza, si no con abierta hostilidad. Muchos no tenían tiempo para virguerías francesas ni para nuevas ideas; tan poco tiempo, de hecho, que la emperatriz tuvo que imponer el pago de una cantidad a los que no asistían a su nuevo teatro, de estilo europeo.

El efusivo francés no estaba acostumbrado a la vida en la corte. A Grimm le había preocupado tanto la sencillez de su amigo, que, incluso antes del viaje, le había suplicado a un amigo ruso que cuidase de Diderot y que le enseñara la etiqueta. Ahora, en San Petersburgo, tuvo que familiarizarse con los complejos detalles del protocolo y con las reverencias ceremoniales, y pasarse horas y horas haciendo antesala. Y no era bueno en este deporte. Solía llegar tarde a las citas imperiales, y otras veces se quedaba más tiempo del que tenía asignado, discutiendo animadamente con Catalina mientras los secretarios de la emperatriz miraban fríamente al desagradable extranjero de ideas rebeldes, un hombre que parecía usar todos los días el mismo y sencillo traje negro y que en el camino a San Petersburgo había perdido la peluca.

Pese a su comportamiento nada convencional, o a causa de él, el *philosophe* supo ganarse a la emperatriz; Friedrich Melchior Grimm escribió a sus amigos en Francia: «Y con ella es igual de raro, igual de original, el mismo Diderot que cuando estaba con vosotros. Le coge la mano como si cogiera la vuestra, le sacude el brazo como hace con vosotros, se sienta a su lado como se sienta a vuestro lado.»^[8] La propia Catalina, acostumbrada a que la rodeasen cabezas y espaldas inclinadas, estaba igualmente encantada. En una carta a Madame Geoffrin en París, describió a Diderot como un hombre extraordinario cuya entusiasta gesticulación le dejaba los muslos llenos de moretones, y tal era así que tenía que protegerse poniendo una mesa entre ella y su invitado.

Diderot registró su incontenible torrente de ideas con una serie de memorandos sobre diferentes aspectos de la modernización del Imperio ruso según los principios ilustrados, incluidos la importancia de la tolerancia, el fomento de las manufacturas, una reforma completa de la administración, un borrador de constitución y un plan para un nuevo sistema universitario. El despotismo y el totalitarismo sólo podían conducir hacia una sociedad marcada por el servilismo, la superstición y la falta de iniciativa, le dijo a su anfitriona, la más absolutista de todos los monarcas absolutos.

Presa del celo reformista, Diderot parece haber creído que podía convertir a Catalina a la causa de la Ilustración radical, pero lo único que le esperaba era una cruel decepción. La política invadía su presencia en la corte. El embajador francés le dejó bien claro que esperaba que se comportase como un francés y que promoviera los intereses del rey. Los cortesanos rusos detestaban la influencia que el intruso tenía sobre la soberana y trabajaban entre bambalinas para desacreditarlo.

Pese a esta resistencia, el filósofo se empeñó en seguir cogiéndole la mano a la emperatriz, suplicándole seriamente que modernizara el Estado. Al final, la zarina, que estaba ocupada fre-

nando un serio desafío a su reinado en forma de rebelión de los cosacos del Don, respondió:

Monsieur Diderot: he escuchado con el mayor placer todo lo que le ha inspirado su brillante genio; pero todos sus grandes principios, que entiendo perfectamente, aunque están muy bien para los libros, harían un triste trabajo en la práctica. Usted olvida, en todos sus planes de reforma, las diferencias entre nuestras dos posturas: usted trabaja sólo sobre el papel, que se presta a todo; es obediente y flexible y no pone obstáculos ni a su imaginación ni a su pluma; en cambio, yo, pobre emperatriz, trabajo con la naturaleza humana, que es, por el contrario, irritable, y se ofende con mucha facilidad.^[9]

Diderot, estupefacto, terminó entrando en razón. «Me miró como alguien que tuviera sólo una mente estrecha y ordinaria», comentó la pobre emperatriz. «A partir de ese momento sólo me habló de literatura, y la política desapareció de nuestras conversaciones.»^[10]

Durante las últimas semanas de su estancia en San Petersburgo, al parecer el filósofo y Catalina se vieron en raras ocasiones, afectados por un desencanto mutuo. Catalina tenía que ocuparse de una guerra; Diderot, en sus habitaciones, esperaba impaciente que terminase el invierno. Estaba tan desmoralizado que ni siquiera podía escribir cartas, que por lo general salían de su pluma de manera ininterrumpida: «Estoy demasiado lejos de mis amigos para hablar con ellos. Lo he intentado veinte veces. Después de decir “amigos míos, parientes, amigos, quiero irme de aquí, quiero irme de aquí”, no se me ocurre nada más.»^[11]

El 5 de marzo de 1774, cuando por fin se marchó de San Petersburgo, se sentía tan mal que tuvieron que llevarlo en un coche especialmente diseñado para que pudiese viajar tumbado. En su viaje a Rusia había atravesado el centro de Alemania, y esta vez decidió hacerlo pasando por Hamburgo. En los dos viajes evitó Potsdam, la residencia de Federico el Grande, el rey ilustrado y amigo de Voltaire, que le había enviado una cortés invitación. El *philosophe* se sentía más molesto que nunca con todo lo relacionado con el mecenazgo de la nobleza. Cuando llegó a La

Haya tras cuatro semanas gélidas y agotadoras, y tres coches destrozados por el camino, estaba tan enfermo que parecía mucho más viejo de lo que en realidad era, y se pasaba gran parte del día durmiendo. Cuando recuperó las fuerzas empezó a escribir sobre sus experiencias, en parte en tono reflexivo, en parte como una amarga sátira. Diderot concluyó que la emperatriz de Rusia era una autócrata, y dijo que en San Petersburgo había conocido el «olor del despotismo».^[12] Había creído —ingenuamente— que sólo la persuasión verbal podía transformar a la zarina. Y, lo que era mucho peor, ahora debía muchísimo a una soberana que, aunque inteligente y carismática, representaba todo lo que él rechazaba. Lamentablemente, Catalina, una política consumada, había utilizado su relación con él para presentarse como más ilustrada de lo que en realidad era.

Diderot tardó seis meses en armarse de valor para iniciar la última etapa del viaje; estaba cansado. En una carta a Sophie admitió que creía que «en el fondo del saco» sólo le quedaban diez años. Sin embargo, había otro motivo para no querer volver a casa. Le gustaban los Países Bajos y el viento de libertad que soplaban por las estrechas calles y canales, directamente desde un mar sin fin. Francia era tan despótica como Rusia, pero en La Haya una mente filosófica podía expresarse sin temer por su vida.

Al final, el tirón de París, de los amigos y la familia fue más fuerte que todas las tentaciones de perseguir sus ambiciones intelectuales en paz. El 21 de octubre de 1774, tras recorrer casi cinco mil kilómetros con mal tiempo y por carreteras espantosas, Diderot regresó finalmente a su apartamento de la rue Taranne, y lo hizo con más recelos y sintiéndose mucho más viejo que cuando emprendió el viaje.

El rey por una noche quería que lo gobernasen sus súbditos y que éstos fuesen felices a su manera, pero había conocido el mundo del poder real, y en ese mundo los monarcas gobernaban con mano de hierro y doraban el hierro invitando a filósofos a sus palacios. La propia emperatriz lo había auspiciado y lo había colmado de halagos, concediéndole incluso permiso para hablar con toda la libertad de un verdadero filósofo (o de un bufón de la corte). Al final, no obstante, prescindió de él con el condescendiente comentario de que, a fin de cuentas, él sólo trabajaba sobre el papel.

Para Diderot, que nunca pensaba ni escribía nada sobre algo que no fuese la naturaleza humana, fue un insulto por partida doble. En primer lugar, vio hecha pedazos cualquier ilusión que pudiera haber acariciado de ser el filósofo que llevaba el brillante sol de la Ilustración al mayor imperio del mundo. La experiencia de San Petersburgo endureció su actitud para con el poder y lo convirtió en un defensor aún más decidido de la libertad personal, en un enemigo declarado de la autocracia.

En segundo lugar, no sólo sintió la humillación de la experiencia en la corte de Catalina la Grande y la vergüenza de trabajar para una déspota, sino que también lo preocupó una cuestión moral. Su autoestima como filósofo, artista y persona dependía de la respuesta que pudiese dar. Es una cuestión conocida: ¿para qué tomarse la molestia de ser bueno? Es decir, ¿por qué indignarse ante una tirana si ella y sus súbditos y el propio filósofo sólo eran el resultado del curso inexorable de la naturaleza, de la evolución? «En el análisis final, todos nuestros pensamientos, todo nuestro trabajo, todos nuestros puntos de vista se resuelven en clases de placer sensual»,^[13] había escrito Diderot durante el viaje a San Petersburgo. Así y todo, eso significaría que sólo el instinto es real y que los valores morales no son más que ilusorios.

Este razonamiento inquietaba a Diderot. ¿Somos o podemos ser agentes morales aun cuando nuestra mente no sea más que una sucesión de procesos físicos estrictamente causales? ¿Somos todos la máquina humana de La Mettrie, amoral y hedonista? ¿O hay otra manera, un hedonismo auténticamente ilustrado que admita la libre elección, la moral? ¿Está todo meramente predestinado, es todo instintivo o hay un punto en que la elección puede intervenir en el curso de la naturaleza?

Diderot intentó resolver estas cuestiones como filósofo, y fracasó, pero como novelista consiguió, con resultados muchísimo mejores, exponerlas, dramatizarlas y jugar con ellas. Era un gran admirador del novelista inglés Laurence Sterne, a quien había conocido en el salón de D'Holbach en 1762 y cuya gran novela cómica *Tristram Shandy* había comenzado a leer en octubre de ese año. «Llevo unos días», había escrito a Sophie, «escondido leyendo el más loco, más sabio y más gracioso de todos los libros.»^[14]

Tres años después de conocer a Sterne, en 1765, Denis había empezado a trabajar en una novela, *Jacques el fatalista y su amo*, y al regresar de Rusia volvió a coger el manuscrito, que revisó y modificó sin cesar hasta el año de su muerte. Si bien la novela está estructurada en efervescentes diálogos entre Jacques y su anónimo amo, gira constantemente en torno al combate latente entre la bondad y la causalidad.

El materialista estricto tiene que admitir que, dado que todo está escrito en el gran libro de la naturaleza, la elección moral es imposible de defender. Ésta es la postura que adopta Jacques, que cuenta cosas sobre su vida insistiendo en que él no tuvo poder de decisión en nada, pues todo ya «estaba escrito». Fatalista de primer orden, no está muy lejos de Leporello, el leal criado de Don Giovanni. Los dos se han resignado, como manda la religión, a una vida controlada desde más allá, y los dos acompañan a un amo cuyo cinismo los hace temblar en sus toscos zapatos.

«¡Está escrito ahí!», nos asegura una y otra vez Jacques, y es tal su resignación que, incluso cuando lo persigue una multitud enfurecida, anda despacio, para mayor angustia de su amo, porque, si está escrito que los atraparán, es inútil esforzarse.

Para Jacques, incluso la filosofía es un empeño inútil, pues su distanciada y muy cacareada racionalidad no es más que una ilusión. «Al no saber lo que está escrito ahí, uno no sabe lo que quiere o lo que hace, y sigue a la propia imaginación, a la que llama razón, o la razón de uno, que suele ser solamente una fantasía peligrosa que unas veces sale bien, otras mal.»^[15] Para el autor de estas líneas, el mismo que había dedicado la vida a la Ilustración, un argumento como éste era algo más que un juego intelectual; era un duro reproche a sí mismo. La posibilidad de que todos sus esfuerzos fuesen solamente una fantasía peligrosa lo trastornaba profundamente.

La redención filosófica de Diderot reside en su ironía. En *Jacques el fatalista*, el narrador se burla del miedo del lector a ser un mero juguete del destino. El lector, cuyas preguntas y exigencias también están en el texto, quiere que le cuenten una historia sin dobleces, pero el narrador no cesa de intervenir, de irse por la tangente y de hacer que la historia retroceda y progrese entre el sirviente y su señor y las historias de ambos. Una y otra vez el lector protesta contra esa manera caprichosa de tratarlo, pues quiere saber adónde se dirigen los protagonistas; pero el narrador insiste en que ése no es asunto suyo. Al fin y al cabo, ninguno de nosotros puede saber adónde se dirige. El lector preferiría saber más cosas sobre el amor de la vida de Jacques, pero el narrador se niega a satisfacer su curiosidad pedestre y dice por lo bajo que puede hacer lo que le venga en gana: casarlos, dejar que los engañen, o que tengan un accidente, enviarlos a las colonias y volverlos a traer. Y concluye que inventar historias es tremendamente fácil.

La idea de Diderot, ese chantaje al lector, es más que un mero juego o un homenaje a Sterne. El lector real experimenta de primera mano lo que significa que todo esté escrito, y leer una novela se convierte en un ejercicio filosófico, en una experiencia no muy distinta de la vida: una serie de digresiones absurdas, si bien a menudo entretenidas, en las que el individuo que sufre cree reconocer la mano invisible de un demiurgo sonriente, ya como dios malicioso, ya como necesidad sin rostro.

La novela tiene varios finales y sugiere varios desenlaces. ¿Tendrá finalmente suerte Jacques en su búsqueda de una muchacha bonita? ¿Lo meterán en la cárcel o realizará su sueño, la felicidad perfecta de un veterano y un criado en la vejez, como conserje de un castillo de provincias, casado con una mujer más joven? Eso ya está escrito, pero no se revela, no del todo aún, ni a Jacques ni al lector.

Es posible que *Jacques* represente lo más cerca que Diderot estuvo jamás de encontrar una respuesta filosófica a la cuestión de la moral. La necesidad estricta y sin rostro que había postulado *La Mettrie*, y que de tan buen grado abrazaban D'Holbach y Helvétius, no lo satisfacía, precisamente porque la vida parecía sumamente caótica y absurda. ¿Un mundo realmente causal no estaría más ordenado racionalmente, no sería, en cierto modo, más abreviado y simétrico? ¿Y no eran el desorden caótico y los residuos de la realidad la prueba de que la vida es, en última instancia, inexplicable, profundamente absurda y soportable sólo con una sonrisa irónica?

Diderot no sólo aceptaba la energía anárquica de la vida; la saboreaba. Pese a insistir en una sociedad ordenada según principios racionales, era un narrador nato y no podía más que disfrutar de los giros y cambios repentinos y paradójicos. En San Petersburgo había hecho campaña por la razón, pero se había marchado más convencido que nunca de que su débil poder no podía vencer al instinto, y de que, en general, el principio no es buen

compañero del placer. Tal vez fuera posible todavía que la razón se burlase de las pasiones, pero ahora estaba menos seguro de ello. Demasiado a menudo la vida parecía ser únicamente una serie de coincidencias absurdas.

Diderot había estado unos meses atrapado en el séquito de una gobernante inteligente, pero dura y autocrática, y le había impresionado lo que había visto en ella y en él mismo. ¿Cómo podía saber que tenía motivos para luchar por una moral razonada cuando quizá todo ya «estaba escrito», si, al fin y al cabo, el poder tenía la razón? Había deambulado ingenuamente por los pasillos del poder, intentando convertir el imperio de la espada en un liderazgo razonable y compasivo. Observando de cerca a la emperatriz, había comprendido finalmente que esa transformación era tan imposible como el sueño del alquimista.

17. SEXO EN EL PARAÍSO

Teniendo en cuenta lo que ocurrió a continuación, debo admitir que era casi imposible mantener trabajando a cuatrocientos jóvenes franceses, marineros que llevaban seis meses sin ver una mujer. A pesar de todas nuestras precauciones, una joven tahitiana consiguió subir a bordo y se quedó en el alcázar, directamente encima de una de las escotillas grandes, que estaba completamente abierta para que llegase aire a los marineros que sudaban abajo, en el cabrestante. La muchacha dejó caer con toda tranquilidad la única prenda que la cubría y apareció ante los ojos de toda la tripulación tan desnuda como Venus se aparecía al pastor frigio. Sinceramente, tenía la forma celestial de la diosa del amor. Cada vez eran más los marineros y los soldados que se agolpaban bajo la escotilla, y nadie giró jamás cabrestante alguno con tanta presteza como en esta ocasión. Sólo la disciplina naval consiguió impedir que esos jóvenes se amotinaran; y, de hecho, nosotros, los oficiales, tuvimos cierta dificultad para dominarnos.^[1]

El europeo que escribió esas líneas fue el capitán Louis-Antoine de Bougainville, cuya nave, *La Boudeuse*, regresó a Francia en 1769 tras dar la vuelta al mundo. Sus bodegas estaban a rebosar de plantas (una de las cuales, que florece con una exuberancia particular, lleva su nombre) y cachivaches. Pero aún más preciosas eran las historias que tenía que contar acerca de la isla de Tahití, donde abundaban las flores y habitaba un pueblo que, al parecer, poco sabía de la propiedad personal y las restricciones sociales.

Bougainville había emprendido su célebre viaje en noviembre de 1766; casi tres años duró la travesía que lo llevaría hasta un lugar tan distante como Nueva Zelanda. A pesar de que el capitán Cook ya había recorrido casi la totalidad de esa ruta, el viaje de Bougainville causó sensación en Francia, en especial por la experiencia de Tahití, que había movido al capitán a llamar a esta isla «La Nouvelle Cythère», por la mítica isla griega del amor.

Los isleños habían sido hospitalarios, muy hospitalarios a decir verdad, y habían compartido con la tripulación de *La Boudeuse* todo lo que tenían para ofrecer. Agasajaron a los europeos con fiestas, y los invitaron a frutas, verduras, pescado y cerdo, manjares que ellos mismos llevaron al barco sin que nadie se lo pidiera. Lo más asombroso de todo era que las jóvenes tahitianas se acercaban a los hombres que les gustaban y los invitaban a seguirlos a sus chozas o algún lugar sombrío, donde tenía lugar un intercambio de favores que en el país de origen de los viajeros habría equivalido a una pesada carga moral, pero que allí se consideraba sólo una mezcla de diversión y cariño. Los marineros, que llevaban meses sometidos a la estricta disciplina naval en un buque en el que no viajaban mujeres, creyeron que habían llegado al paraíso.

Esta visión utópica de paz y buena voluntad no duró mucho, por supuesto. Pronto se hizo evidente que, si bien los isleños daban poco valor a sus propiedades, trataban de la misma manera las pertenencias de los nuevos huéspedes (que, naturalmente, se veían a sí mismos como conquistadores). Empezaron a faltar cosas en el barco y sólo se pudieron recuperar por la fuerza, y con armas; un nativo murió de un disparo, para gran impresión de la comunidad, que quedó marcada y desconcertada por esta breve visita de extranjeros armados.

A pesar de esas notas discordantes, el viaje de Bougainville fue un triunfo en su país. Las noticias de la expedición se difundieron rápidamente, y durante una breve temporada un nativo que había hecho frente al largo viaje a lo desconocido fue una sensación en París, y eso a pesar de que resultó imposible enseñarle francés. Sin embargo, si el nativo de los Mares del Sur atraía cierta atención vestido con ropa europea, era la idea de una Isla del Amor lo que encendía la imaginación, especialmente cuando, en 1771, Bougainville publicó una crónica de su viaje. Todo parecía encajar perfectamente en el ideal rousseauiano del noble salva-

je, cuya vida sencilla y hábitos naturales aún no habían probado el perverso veneno de la civilización avanzada.

Antes incluso de emprender viaje a Rusia, Diderot ya criticaba, y cada vez más, a la autoridad, tanto en la forma de gobierno aristocrático como de ambiciones colonialistas. En 1772 se había sumado al *abbé* Raynal y juntos habían escrito un comentario al viaje de Bougainville y sobre las implicaciones del colonialismo europeo para otras culturas. Tras regresar de Rusia, su interés por cuestiones relacionadas con el absolutismo volvió a despertar, pues pensaba que Tahití podía ser un símbolo de las injusticias del poder y de la historia.

Diderot se asombró al leer la crónica del explorador, no porque presentara a un pueblo no corrompido por la competencia y la vida urbana, sino porque mostraba una civilización que vivía sin la idea del pecado original, libre de la demonización del cuerpo y del placer carnal. Él había escrito acerca de la posibilidad de una existencia semejante, y ahora, por lo visto, había sociedades que vivían en armonía con la naturaleza, sin la opresión de la Iglesia y de la aristocracia, dos males gemelos que llevaban siglos conspirando por monopolizar el poder y la propiedad y por mantener a la gente corriente en la ignorancia, avergonzada y asustada y obediente. Al parecer, la libertad era posible.

Aunque fascinado por este descubrimiento, Diderot comprendió de inmediato que ese paraíso estaba amenazado, condenado incluso. Habían llegado los europeos, y con ellos ideas como vergüenza, celos, propiedad y robo, que serían impuestas a los isleños por la opresión colonial y el celo misionero. Aunque Bougainville y Cook sólo habían permanecido en la isla una breve temporada, ya llegarían otros. Sólo era cuestión de tiempo.

En 1772 Diderot había dramatizado este conflicto y las diferencias entre los dos códigos morales en un relato filosófico, un subproducto literario de su obra, en el *Voyage aux deux Indes*, un extenso ensayo cuyo título completo era también su programa: *Suplemento al viaje de Bougainville, o Diálogo entre A y B acerca de las desventajas de atribuir ideas morales a ciertos actos físicos que no las conllevan*.

Parte de esta crónica ficticia de la visita de los franceses al reino insular es un discurso que pronuncia un anciano de Tahití que advierte a sus compatriotas de la inminente destrucción de su comunidad a manos de extranjeros: «Llorad, desdichados tahitianos, llorad. Un día volverán, el trozo de madera que veis en el cinturón de éste, en una mano, y el hierro que cuelga a un lado de aquél en la otra; os encadenarán, os cortarán el cuello u os someterán a sus extravagancias y sus vicios; un día los serviréis, y seréis tan corruptos, tan viles y tan infelices como ellos.»^[2]

El anciano se siente impotente para evitarle ese destino a su pueblo. Lo único que puede hacer es implorar al capitán extranjero que parta y no vuelva nunca más. Un deseo inútil. «Seguimos el puro instinto de la naturaleza, y tú has tratado de borrar de nuestra alma su carácter. Aquí todo pertenece a todos, y tú nos has predicado no sé qué distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*. Compartimos a nuestras muchachas y nuestras mujeres, y tú has disfrutado de ese privilegio, y has venido a desencadenar en ellos furores desconocidos.»

El anciano cree que la avidez por poseer y controlar es el peor mal del carácter de los viajeros, que han llegado al extremo de afirmar que ahora la isla les pertenece:

¡Que esta tierra es tuya! ¿Y por qué? ¿Porque has puesto pie en ella? Si un tahitiano llegase un día a tus costas y grabara en una de tus piedras o en el tronco de un árbol: Esta tierra pertenece a los habitantes de Tahití, ¿qué pensarías? ¡Eres el más fuerte! [...] No eres un esclavo, y preferirías la muerte a serlo, ¡pero quieres esclavizarnos! El tahitiano es tu hermano y quieres usarlo como a un bruto. Los

dos sois hijos de la naturaleza; ¿qué derecho tienes sobre él que no tenga él sobre ti?»^[3]

Diderot insistía con firmeza en este principio: La familia humana debe vivir unida por la solidaridad, y ningún hombre ni ninguna cultura tienen derechos especiales sobre otras. Pasando de lo general a lo particular, dedica otro capítulo al encuentro entre el capellán de la expedición y Orou, el jefe del poblado, anfitrión del clérigo durante su estancia en la isla. La primera noche, el capellán se queda atónito al ver la manera en que los tahitianos entienden la hospitalidad cuando Orou le presenta a su mujer y sus tres hijas, todas desnudas. «Ya has comido, eres joven, tienes buen porte», dice Orou al capellán. «Si duermes solo, dormirás mal; durante la noche un hombre necesita compañía a su lado. He aquí mi mujer, aquí mis tres hijas, elige a la que más te guste; pero si quieres complacerme, da la preferencia a la más joven de mis hijas, que aún no tiene hijos.»^[4] La madre añade que es una buena muchacha, que su infantilismo no es culpa suya.

Desgarrado entre su condición y su deseo como hombre, el cura rechaza la invitación aduciendo que su religión no le permite aceptarla. Orou se queda de una pieza. «No sé a qué llamas religión, pero no puedo menos que pensar mal de ella», responde, «porque os impide probar un placer inocente, al que la naturaleza, nuestra dueña y soberana, nos invita a todos, dar vida a alguien como nosotros, prestar un servicio que te piden el padre, la madre y las hijas, complacer a un anfitrión que te ha recibido cálidamente y enriquecer una nación dándole una persona más.»^[5]

Repitiendo «pero mi religión, pero mi condición», el capellán al final se siente obligado a complacer a su anfitrión, y al cabo de cuatro noches, cuatro mujeres satisfechas pueden dar fe de que ha contribuido al futuro de la isla con creciente entusiasmo. Sin embargo, para él el trabajo con los nativos acaba de empezar. Tras sacrificar su propio cuerpo, ahora debe salvarles el alma, pe-

ro resulta extrañamente difícil convencerlos de los principios más básicos de la fe cristiana. El capellán dice que la Creación implica que debe haber un Creador, un maestro artesano que lo ha hecho todo. Los nativos, de naturaleza práctica, lo escuchan con escepticismo. Si el sacerdote tiene razón, el mundo se creó hace mucho tiempo y el Creador debe estar ahora viejo y achacoso. También les preocupa que ya no intervenga en los asuntos del mundo, casi como si ya no tuviera ni manos ni piernas. A un viejo obrero sin extremidades, que no puede ayudar a sus criaturas ni hacerles daño, no vale la pena rezarle. Si fuese un Creador realmente poderoso, sin duda habría menos sufrimiento. Por lo tanto, o es muy viejo y frágil, o es indiferente al sufrimiento.

Otros aspectos de la moral cristiana también preocupan a los nativos de la ficción de Diderot. Al oír que en el país de su huésped una joven es deshonrada si pierde la virginidad, Orou se asombra de tal perversidad y proclama que «tu sociedad [...] nunca será más que una masa de hipócritas; o de desafortunados, pues ellos mismos, sometiéndose, serán los instrumentos de su tortura; o de imbéciles en los que el prejuicio ha acallado la voz de la naturaleza».[6]

La propia voz de Diderot resuena clara y con fuerza en ese ataque a la moral convencional, igual que sus convicciones sobre las costumbres sexuales. ¿Matrimonio para toda la vida? ¡Qué absurdo! ¿Incesto? ¿Por qué no, siempre y cuando las dos partes sean adultas y consientan la unión? ¿Hijos nacidos fuera del matrimonio? Una bendición para todos, y todos han de cuidarlos. ¿La homosexualidad? No para él —a pesar del cálido afecto que sentía por Grimm—, pero no hace daño a nadie.

La sensualidad de la visión de Diderot combina la provocación con un alto propósito moral. Es la superstición religiosa, no la civilización, lo que crea la obsesión con el padecimiento humano; ha enterrado la alegría de vivir y ha erigido barreras artificiales a la capacidad natural de ser feliz. Esta idea había acom-

pañado al autor a lo largo de toda su carrera; su primera frase como filósofo, en los *Pensamientos filosóficos*, es una defensa de las pasiones y del placer; ahora tomaba, de una manea muy concreta, la forma de una impugnación de la hostilidad cristiana al placer sensual y sus consecuencias culturales.

Escritos el mismo año que el *Suplemento*, los *Pensamientos sueltos sobre la pintura* desarrollan este tema en uno de los pasajes más brillantes y provocadores de toda la obra de Diderot. El ensayo fue el resultado de su constante fascinación con la crítica de arte y recoge sus propias opiniones y observaciones sobre la pintura, sus técnicas y sus temas. Mientras habla de las escenas más comunes del arte, Diderot también analiza esta paradoja: un edificio lleno de imágenes de personas sometidas a un sufrimiento grotesco y cruel —«un hombre desollado, uno ahorcado, uno cocinado al horno, uno asado, una carnicería asquerosa»— se considera un templo del amor divino. Según el *philosophe*, éste es uno de los problemas centrales del arte religioso e, indirectamente, de la fe cristiana.

En lugar de glorificar la mortificación de la carne, el arte debería poder celebrar la alegría de la vida y la belleza del mundo, y la pintura, sobre todo, debería ser capaz de representar a la Virgen María como la madre del placer, la que atrajo al Espíritu Santo con «sus hermosos ojos, sus hermosos pechos, sus hermosas nalgas»:

Si se hubiera elogiado al arcángel Gabriel [...] por sus hermosos hombros; si Magdalena hubiera tenido una aventura galante con Jesucristo; si, en las bodas de Caná, entre un vino y otro, y con gesto algo informal, Jesucristo hubiera pasado la mano por el cuello de una de las damas de honor, o por las nalgas de San Juan, sin saber si seguiría siendo fiel al apóstol en cuya barbilla ya apuntaba un bozo ligero, ya veríamos qué sería de nuestros pintores, de nuestros poetas y escultores, en qué tono hablaríamos de esos encantos que desempeñarían un papel tan grande y maravilloso en la historia de la religión y de nuestro Dios; cómo contemplaríamos la belleza a la que debemos el haber nacido, la encarnación del Salvador y la gracia de nuestra redención.^[7]

Así era Diderot en sus mejores momentos, burlón y ambivalente, pero sin un propósito serio. Este texto lo escribió para la *Correspondance littéraire* de Grimm, y no podía ser abiertamente antirreligioso. Aun así, la metáfora cristiana se transforma en mensaje filosófico; la gracia y la redención se encuentran en el goce del amor, y el papel del arte consiste en crear y unir experiencias comunes.

Cuando se inició como escritor, Diderot había preguntado cómo afectar las acciones de los individuos, invalidar o, como mínimo, dar forma a la influencia de la herencia. Ahora daba la respuesta. Si sólo la experiencia (como opuesta a la persuasión racional) puede cambiar una personalidad, entonces la finalidad del arte era crear esas experiencias. Según el *philosophe*, el arte puede, de hecho, hacernos mejores. La creatividad del arte no es otra cosa que la vida erótica de la mente, un ritual común que nos permite aceptar la naturaleza, el placer y el dolor. El mayor y más profundo de todos los placeres, el amor erótico, es el mejor incentivo para crear una sociedad más acorde con nuestra naturaleza y, en última instancia, con el impulso natural que busca la supervivencia de la especie.

Si todo esto empieza a sonar como un Woodstock *avant la lettre* en la imaginación exaltada de un poeta, sepamos que Diderot no tardó en echar un cubo de agua fría sobre la idea. El deseo también tiene sus leyes, y en el *Suplemento al viaje de Bougainville* Orou pronto deja claro que su poblado no es una comunidad de protohippies. Para los tahitianos al menos, el sexo es un acto lujurioso que también debería servir a la procreación. Si a las mujeres viejas y estériles se les metiera en la cabeza salir a la caza de hombres jóvenes, las enviarían al otro lado de la isla o incluso las convertirían en esclavas.

Así, el idilio tropical de repente parece menos idílico, pues esa sociedad tiene sus propias leyes, que no se basan en un criterio moral universal, sino en el único principio universal que Orou es

capaz de identificar: «Pero tú no acusarás a la moral de Europa comparándola con la de Tahití, y en consecuencia, tampoco a la de Tahití comparándola con la de tu país. Lo que necesitamos es una regla más segura, ¿y cuál podría ser esa regla? ¿Conoces alguna aparte del bien general y la utilidad particular?»^[8] Si en una isla escasamente poblada el bien general requería que nacieran más niños, entonces también el placer debía ponerse al servicio de dicho bien. En otro lugar pueden valer otras condiciones y el bien general puede requerir otras medidas. Ninguna idea de la virtud puede reivindicar el derecho a ser universal, y sólo la compasión puede servir como criterio universal de la moral.

El castigo desmesurado de una sexualidad que no dé como resultado el embarazo no es característico de la amplia y tolerante aprobación del amor erótico que hacía Diderot. Es posible que el autor pusiese estas opiniones en boca de Orou para subrayar que su Arcadia no era un vacío moral, sino que cada sociedad debe tener sus normas, que quizá pueden ser unas leyes ilógicas. No obstante, la actitud sigue pareciendo desconcertante, y desconcierta por lo convencional. En ese punto también hay que buscar la gran separación entre Diderot y Julian Offray de la Mettrie, que defendía el placer por el placer. Para Diderot, el placer es el único objetivo que vale la pena alcanzar, pero únicamente en el contexto de la utilidad social.

Algunos pasajes del *Suplemento* tienen también un aire paternalista, y a veces la actitud de Diderot es contradictoria. Orou ofrece al capellán su mujer y sus hijas, no son ellas las que dan el primer paso. El Diderot padre de Angélique presentaba rasgos similares cuando tomaba decisiones por su hija, ya que había insistido en elegirle un marido adecuado e incluso trató de arreglar un matrimonio entre Angélique y Grimm, que tenía exactamente treinta años más que ella. Finalmente encontró para ella un jo-

ven prometedor de buena familia. Según parece, Angélique no tuvo prácticamente ni voz ni voto.

Sin embargo, aun cuando se comportase como un *pater familias* absolutamente convencional, Diderot también fue un padre progresista que se prodigó mucho más con su hija de lo que en la época se consideraba necesario hacerlo con una mujer. No sólo le enseñó piano, sino también aritmética; además, supervisaba sus muchas lecturas y contrató al popular científico Nollet, el *abbé* que una vez había hecho saltar a monjes y soldados aplicándoles una descarga eléctrica, para que le diera clases particulares de física. También se interesó mucho por el desarrollo emocional de Angélique. Cuando ésta se acercaba a la pubertad, hizo ir a su casa a una comadrona para que le enseñara los secretos y los mecanismos de la reproducción humana con la ayuda de unos modelos de cera anatómicos.

Esa educación y esa dedicación a la independencia personal y la emancipación intelectual de una hija eran excepcionales en aquellos días (y, sin duda, una actitud mucho más atrevida y moderna que cualquiera de las que adoptó Rousseau). La piadosa Toinette las combatió en cada momento, pues su mayor deseo era ver a Angélique en un convento.

Viviendo sin prejuicios religiosos, los tahitianos de Diderot habían llegado a dominar la única racionalidad digna de ese nombre y el único código moral que existía, el de comprender y obedecer las leyes de la naturaleza. Habían aprendido a hacerlo mucho más perfectamente que sus visitantes europeos con todo su conocimiento del mundo. La idea era poco más que un concepto muy imaginativo (Diderot sabía perfectamente que todas las culturas tenían sus supersticiones), pero permitió al filósofo estudiar ideas de la moral y proponer una sociedad alternativa, una Isla del Amor en el océano de la crueldad humana.

En *Jacques el fatalista* Diderot había llevado el desamparo del racionalista a sus extremos cómicos creando un personaje que también es una excusa perfecta para la resignación intelectual. Está «escrito» ahí, el futuro está predeterminado. En sus escritos sobre los habitantes de los Mares del Sur creó una visión de una vida mejor y de una sociedad no corrompida por las mentiras del cristianismo.

Aun siendo hermoso, el Tahití de Diderot no era una utopía. Por un lado, sus habitantes respetaban unas leyes adecuadas sólo para su isla y que no podían aplicarse necesariamente en otra parte. Por el otro, el encuentro entre los habitantes de la isla y los europeos plantaba la semilla de la destrucción en la pacífica vida de la isla. Diderot había aprendido la lección sobre el poder político y sus peligros morales, y escribió que sería el poder lo que acabaría destruyendo el único paraíso en la tierra.

El digno jefe Orou de Diderot es el típico «buen salvaje», un tropos popular de la literatura del siglo XVIII y especialmente querido por Jean-Jacques Rousseau, cuyo pensamiento social se basa en una idea muy religiosa de la inocencia edénica corrompida. No obstante, pese a las aparentes semejanzas, los dos autores apuntan a cosas muy distintas cuando escriben acerca de esos nobles salvajes y sobre la corrupción y el poder de la civilización. Sus diferencias son ejemplo de los esfuerzos de la Ilustración radical y de la resistencia creciente a esta corriente de pensamiento, y se basan en dos concepciones diametralmente opuestas de la naturaleza humana.

Tanto Rousseau como Diderot consideraban que la moral de su época era perversa. Rousseau porque era «civilizada» y no lo bastante religiosa; Diderot porque la religión la había deformado y aún no era bastante civilizada. En consecuencia, los dos consi-

deraban que los «salvajes» eran moralmente superiores a su propia sociedad y abogaban por una especie de retorno a los valores de comunidades en apariencia más primitivas.

Para Rousseau, el salvaje era una criatura amoral, semejante a un animal que se dedicaba a satisfacer sus necesidades inmediatas sin reflexionar ni hacer juicios morales. «Los únicos bienes que conoce en el universo son la comida, una hembra y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre; digo el dolor, no la muerte, pues el animal jamás sabrá qué es morir, y el conocimiento de la muerte, y de sus terrores, es una de las primeras adquisiciones que han alejado al hombre de la condición animal.»^[9] El bendito estado de inocencia era la infancia de la humanidad, su paraíso en la tierra, pero la serpiente ya acechaba en su corazón.

El sexo llevaba aparejada la destrucción: con la competencia (por las mujeres especialmente), la conciencia de uno mismo y, de ahí, la propiedad personal, las leyes, la moral y la culpa. Los individuos comenzaron a compararse con otros, a buscar a los que eran más apuestos o más fuertes, los que sin duda se llevarían a la chica. Esa desigualdad fue «el primer paso hacia el vicio», el que dio origen a la vanidad, el desprecio, la vergüenza y la envidia, el final de la felicidad arcádica.

En un clima de competencia, las tareas se delegan, y se disuelve la antigua cohesión. Gente más fuerte, más inteligente y más hábil domina al resto, y acumula riqueza y poder, y la explotación empieza cuando los ricos descubren los placeres refinados y la ociosidad. La consecuencia obligada es el malestar social. Las pasiones se inflaman y se avivan por envidia, codicia, brutalidad. La humanidad se arruina, y sólo podrá volver a encontrar la felicidad si abandona la civilización que distorsiona las emociones y regresa a una vida sencilla o rústica, a la virtud que sólo depende de sí misma o, mejor aún, a los bosques, a un estado de inocencia anterior al lenguaje, a la sociedad y a los ritos.

En el clima actual, artificial, el amor sexual es, como escribe Rousseau, «el enemigo interior». El amor es tomar, como en el acto sexual o en una aventura que sólo tiene por finalidad buscar el placer, o dar, como el amor fiel de una esposa o de los padres. Los dos son opuestos irreconciliables, como ejemplificó Rousseau en *Julia o la Nueva Eloísa* (1761), un gran éxito de ventas de su tiempo, en el que la heroína se sacrifica en el altar del amor. Casada con el filósofo Wolmar (un retrato apenas disimulado de D'Holbach) y viviendo en una «familiaridad fraterna y al ritmo de la inocencia», ama en secreto a otro hombre.

La virtuosidad a toda prueba de Wolmar empieza a aburrir a la joven, igual que D'Holbach aburría a su bella baronesa, y hasta la felicidad la aburre. Julia busca la satisfacción en su papel de esposa y madre, en la oración y en el deber, pero cuando su ex amante regresa tras largos años de ausencia, no tiene más remedio que admitir que su pasión no se ha apagado y que se ha convertido en un fuego más destructivo que nunca. Desgarrada entre dos hombres, la desdichada protagonista soporta el tormento moral hasta que contrae unas fiebres fatales cuando salva a uno de sus hijos de morir ahogado. En su lecho de muerte tiene una apoteosis y finalmente encuentra la redención y la felicidad en la fe.

No es difícil comprender por qué fue Rousseau y no Diderot quien llegó a ser el padre del movimiento romántico. La mente humana como campo de batalla en el que fuerzas opuestas luchan por la supremacía, la tierra revuelta y azotada por estallidos de pasión y tormentas de deseos, desesperadamente necesitada de la redención por la gracia de Dios..., esta oscura visión decía muchas cosas a una generación que buscaba un mundo nuevo con un nuevo encanto.

La esperanza de Rousseau, la redención personal es también una idea muy calvinista, cosa que, quizá, no deje de sorprender. El calvinismo no sólo predica la pecaminosidad de la pasión, sino

que hace especial hincapié en el hecho de que nadie puede redimirse por sus buenas obras o por el arrepentimiento; sólo el don de la gracia divina puede salvar el alma de las fauces de la condenación.

También para Rousseau los seres humanos necesitan desesperadamente la redención, pero muy pocos son los elegidos. Nuestro pecaminoso *amour propre*, ese amor egotista a nosotros mismos, casi siempre reclamará nuestra alma para el sufrimiento en la tierra. La aversión cristiana al deseo físico y su sospecha de la razón atraviesan sus escritos como ríos subterráneos, moviéndolo y anegándolo todo.

Para Jean-Jacques Rousseau, el buen salvaje es el recuerdo de una vida feliz, ya lejana. Por el contrario, el *homme sauvage* de Diderot no vive en un estado inocente y primitivo; hay otras culturas que sencillamente son más inteligentes en cuanto a las decisiones morales que toman. Si Rousseau postula un estado natural, un momento idílico antes de que el hombre mordiera la fruta prohibida, Diderot recopila los mejores conocimientos antropológicos a su alcance —aunque no siempre sean muy buenos— y describe culturas con horizontes completamente distintos de la suya, pero con creencias y costumbres complejas, no primitivas, sino diferentes y, en cierto modo, superiores a las suyas.

Mientras que Rousseau anhela un estado de «inocencia» (una palabra muy querida para él) infantil, el retorno a una edad anterior al sexo y las sutilezas de la civilización, su amigo de juventud se centra en culturas no cristianas como ejemplos de una vida que puede vivirse apasionadamente y sin miedo al pecado, libre de la aversión al deseo físico que caracteriza al cristianismo. En lenguaje filosófico, Diderot descristianiza el cuerpo resucitando una actitud pagana hacia la sensualidad, una actitud epicúrea que celebra el placer a la vez que se opone al egoísmo; y advierte contra la indulgencia ciega proponiendo, en cambio, que

el placer se desarrolle y se refine cultivando los sentidos y la mente mediante el arte.

Las actitudes frente a la fe y la pasión ponen de manifiesto el abismo insalvable entre las filosofías de Diderot y Rousseau en la madurez. Tras parpadear en la luz de la razón, Rousseau sólo quiere volver al útero de la fe, lejos de «la esclavitud del sentido y la tiranía de las pasiones».^[10] Para Diderot, las pasiones no son tiranos, sino la fuerza inexorable de la vida, que él trata de iluminar, para emplear la hermosa frase de Hume, con la serena luz del sol de la razón.

Esa ética de la pasión tenía importantes implicaciones políticas. Si sólo es bueno aquello que nos permite vivir apasionadamente y sin hacer daño a los demás, entonces no es lo bueno a ojos de Dios, el bien de la Verdad revelada. Entre dos vidas apasionadas no hay una posición estratégica más alta ni posibilidad de reivindicar una superioridad moral. Las culturas son grandes culturas si respetan la naturaleza humana, no si acumulan riqueza o poder, y ni siquiera sofisticación. A diferencia de Rousseau, Diderot no ve en ésta un obstáculo a la felicidad. Por el contrario, es buena y necesaria para refinar las pasiones, siempre y cuando se trate de pasiones naturales. No obstante, la sofisticación de valores perversos siempre será perversa. La Iglesia había refinado valores como el sufrimiento, y el resultado fue una terrible perversión de la naturaleza humana que hizo más infelices a incontables europeos cristianos que a los nativos más primitivos. Si sólo el respeto por la vida humana y la felicidad distinguiera a una sociedad de otra en términos morales, la reivindicación moral de Europa a la propiedad de todo el planeta debe venirse abajo. ¿Qué derecho tenían los europeos sobre los tahitianos?, había hecho preguntar Diderot al anciano del *Suplemento al viaje de Bougainville*. En marcado contraste con la mayoría de sus contemporáneos, su respuesta fue que ese derecho no podía existir. Este relativismo moral —o, más exactamente, relativismo de

las costumbres— era, si no exactamente nuevo, una postura revolucionaria en una época en que se combatía por la única y auténtica fe, cualquiera que ésta fuese.

No obstante, pese a su insistencia en que los europeos no tenían ninguna razón para sentirse superiores a otras civilizaciones, el retrato que hizo Diderot de pueblos extranjeros rara vez fue halagüeño, y sí, a menudo, muy inexacto. «Todos los pueblos feos son groseros, supersticiosos y estúpidos», opinaba en la *Encyclopédie*. «Los lapones y los daneses veneran a un gato gordo y negro. Los suecos llaman al demonio con un tambor [...] No tienen prácticamente ninguna idea de Dios ni de la religión.» Asimismo, había anunciado con mucha seguridad que los chinos eran «indolentes, supersticiosos, sumisos, serviles y ceremoniosos», y los de provincias eran «gordos, brutales, y no tienen moral ni artes». Por su parte, las mujeres egipcias eran bajas de estatura, y los hotentotes sólo tenían un testículo.^[11] Casi como era de esperar, los europeos eran «el más hermoso y mejor proporcionado» de todos los pueblos de la tierra. No satisfecho siquiera con estas generalizaciones tomadas al tuntún de crónicas de viajes y monografías eruditas, a menudo Diderot sencillamente escribió sobre el *homme sauvage* (hombre salvaje).

En cualquier caso, lo interesante no es que compartiese muchos de los prejuicios étnicos de su tiempo (cosa que, en parte, se debió a la falta de información fiable), sino el hecho de haberlos trascendido extrayendo conclusiones que hacían caso omiso de las opiniones recibidas. Hasta los pueblos que no eran ni más hermosos ni bien proporcionados, y sin duda no europeos y bautizados, tenían, en su opinión, el perfecto derecho a vivir su vida y a practicar sus costumbres sin interferencias externas.

La pregunta que Diderot formula en sus escritos sobre el «hombre salvaje» es fundamental: ¿Qué hace que una sociedad sea buena? Según se decía, los «hotentotes» (por mor de la simplicidad mantenemos la designación, incorrecta desde el punto

de vista etnográfico) tenían una cultura primitiva lo más cercana posible a un estado natural. ¿Eran felices? Podrían haberlo sido, porque tenían muchas cosas con las que los europeos sólo podían soñar. Eran libres, no conocían más enfermedades que la vejez, satisfacían sus deseos y no tenían vicios. Ciertamente, podían ser sucios y vestirse con pieles de animales, pero al menos esa suciedad era sólo superficial, externa, mientras que la hipocresía y la corrupción europeas se filtraban hasta los recovecos más ocultos del alma.

Ni siquiera los rasgos más evidentes de la vida primitiva podrían estar tan lejos de la civilización como parecía. Los hotentotes pueden creer en mitos irracionales, sostiene Diderot, pero los cristianos también se cortan el cuello entre sí en nombre de «cuestiones incomprensibles». Puede que los hotentotes no tengan filósofos ilustrados, pero al menos no hablan de la virtud sin practicarla. Sin embargo, los colonizadores europeos han cometido incontables pecados en nombre de la virtud, y abandonan toda moral y toda humanidad en cuanto cruzan el ecuador. En lugar de saludar a los hotentotes como hermanos y ofrecerles los medios para vivir «una vida más regulada», los europeos roban, asesinan, saquean y convierten a poblaciones indígenas enteras en poco más que bestias de carga, un destino peor que la muerte.

En 1770, Guillaume Raynal publicó la *Historia de las dos Indias*, una dura crítica a la política exterior francesa y a las ambiciones colonialistas en la que Diderot colaboró de forma anónima. Cuatro años más tarde, después de que Diderot regresara de San Petersburgo, los dos hombres revisaron la *Historia* y Diderot se apasionó aún más por el tema y condenó enérgicamente la violencia tiránica. «¡Huid, infelices hotentotes, huid!», escribió, pensando en la colonización de las tierras de este pueblo. «Atrincheraos en vuestras selvas. Las bestias feroces que allí viven son menos amenazadoras que los monstruos del imperio bajo el cual caeréis. El tigre puede devoraros, pero sólo os quitará la vida.

Los otros expoliarán vuestra inocencia y vuestra libertad. O, si creéis tener el coraje, coged vuestras hachas y vuestros arcos y haced que flechas envenenadas lluevan sobre los extranjeros. Que no sobreviva uno solo de ellos para llevar a sus conciudadanos la noticia del desastre.»^[12]

Diderot sabía que este deseo era poco más que un ejercicio de retórica; en su indignación moral, poco le importaba que los hontotes no vivieran cerca de la selva o que no hubiera tigres en África. Lo que quería decir era claro y convincente: la fuerza por sí sola no daba a los europeos el derecho a esclavizar a otros pueblos y contaminar sus culturas con una que era moralmente corrupta. «Conquistar y destruir con violencia equivalen a lo mismo. El hombre destructor y violento siempre es despreciable.»^[13] La invasión, la expropiación, la esclavitud, la conversión forzosa y el asesinato masivo eran formas de crueldad que no podían justificarse con nada, y sin duda alguna no apelando a una religión que para Diderot era superstición para los creyentes y conspiración para los que estaban en el poder. En cambio, los europeos debían aceptar que su humanidad común hacía a todos los humanos miembros de la misma familia: «Sois hermanos. ¿Durante cuánto tiempo os negaréis a aceptarlo?»^[14]

Pero los europeos se negaban a aceptarlo, y nadie más descaradamente que los que comerciaban con cargamentos humanos, un comercio que llevó a Diderot a escribir una soberbia acusación contra la esclavitud. En la *Encyclopédie* había publicado el artículo «Trata de negros», un emotivo alegato firmado por su incansable colaborador, el caballero de Jaucourt, que había escrito que la práctica «viola la religión, la moral, la ley natural y todos los derechos de la naturaleza humana. [...] Si un comercio así puede justificarse con un principio moral, entonces no hay crimen, por atroz que fuere, que no pueda legitimarse. [...] ¡Las colonias europeas deben destruirse antes de que ocasionen el sufrimiento de tanta gente!»^[15]

Diderot pensaba que la esclavitud era uno de los grandes males de su época, una convicción que en parte echaba sus raíces en la creencia de que ningún individuo y ninguna sociedad tenían derecho a gobernar sobre otras, y que ninguna ventaja en materia de sofisticación y técnica confería semejante derecho. Lejos de sus países, los europeos se comportaban peor que los bárbaros. En la *Historia de las dos Indias* Diderot describe cómo los mercaderes de Francia ganan dinero aprovechándose del sufrimiento que causan en el extranjero. Para ellos, la terrible muerte de los esclavos no era más que un factor contable en el cálculo de beneficios. Sin embargo, quedaba la deuda moral, y el único remedio podía ser una revuelta contra el mal. «El ladrón ataca y se lleva el dinero; los mercaderes se llevan a la persona. Uno viola el orden de las instituciones sociales, el otro viola la naturaleza. Sí, sin duda, si hubiera una religión que autorizase y que tolerase tales horrores, aunque sólo fuese callando, [...] sus ministros deberían morir asfixiados bajo los escombros de sus altares.»^[16]

No obstante, la esclavitud sólo era la peor forma del despotismo. Eran incontables las personas que sufrían bajo la monarquía absoluta, y a las que se impedía, por la fuerza, que tomaran decisiones sobre su vida, sobre sus creencias y sobre sí mismas.

La relación de Diderot con el poder siempre había sido ambivalente y antagónica. En primer lugar, se había enfrentado a su padre; después había tratado de burlar a las autoridades y lo habían encarcelado por ello. A diferencia de otros en su misma situación, había guardado las distancias con potenciales mecenas de la corte y otras personas influyentes, como Voltaire. Su actitud siempre había estado marcada por un fuerte amor a la independencia de sus mayores, los que podían influir en su vida.

Ahora, sin embargo, en 1773, cuando faltaba poco para que cumpliese sesenta años, era él quien ocupaba una posición influyente, y se dio cuenta de que el problema con el poder no radicaba en el hecho de que estaba en manos de quien no debía, sino en que era intrínsecamente corruptor. En *Añoranza de mi viejo batín* (1769) había escrito en clave de humor sobre los efectos que la generosidad de una benefactora acaudalada tenía en su vida cotidiana. En los textos para Raynal, o en los escritos en colaboración con él, atacó las raíces del despotismo, la arrogancia de creer que una sociedad podía tener derecho a juzgar a otras, a conquistar, a esclavizar, y todo en nombre de la religión y al servicio del dinero. Según Diderot, el despotismo no se debe tolerar nunca.

Las normas sociales existían para facilitar el mayor de todos los bienes comunes. Si no conseguían garantizarlo, tanto sus reglas morales como sus gobernantes eran una redundancia. Ningún gran principio, ninguna tradición antigua, ninguna orgullosa fe estaban por encima de esa sencilla prueba. No obstante, al mismo tiempo Diderot reconocía que no había una solución sencilla para todos los males de este mundo. No estaba seguro de que una república pudiese funcionar en un país muy extenso, poblado en su gran mayoría por campesinos ignorantes; al fin y al cabo, él mismo había escrito que la Ilustración terminaba en los suburbios. Con todo, si bien no tenía una receta para la felicidad universal, estaba convencido de que el absolutismo era el camino equivocado y que debía de haber otras maneras de vivir, más democráticas y más libres.

Pensador ilustrado que despreciaba el despotismo y admiraba los experimentos republicanos y las nuevas maneras de ordenar la sociedad, Diderot también fue un vehemente partidario de los jóvenes Estados Unidos, país que se disponía a independizarse de Gran Bretaña, y escribió en términos elogiosos acerca de la Revolución norteamericana, esperando que el nuevo país pudiera

ofrecer «a todos los habitantes de Europa un asilo contra el fanatismo y la tiranía e instruir a los que gobiernan a los hombres en el uso legítimo de la autoridad».^[17]

Para Diderot, parisino empedernido, todas las ideas de un lugar de asilo fuera de su ciudad siempre fueron un concepto puramente abstracto. El viaje a San Petersburgo había sido una tortura, y sólo La Haya le había gustado hasta el punto de sentirse allí casi tan cómodo como en París. No obstante, algunos de sus amigos más próximos consideraban la posibilidad de emigrar a los Estados Unidos, aun cuando da la impresión de que se trataba más de una broma que de un proyecto serio. Sin poder salir de Nápoles, Ferdinando Galiani se aburría en Italia y en el viejo mundo en general: «Aquí todo está podrido, la religión, las leyes, las artes, las ciencias; en América todo se volverá a construir», afirmó en 1776, aconsejándole a Louise d'Épinay que si compraba una casa, no lo hiciera en París sino en Filadelfia. En su respuesta, Louise aprobó la idea en términos generales y prometió mencionársela a sus nietos. «Sin embargo, en cuanto a mí, nunca podría soportar estar tan lejos de ese pedacito de tierra que contiene los preciosos restos de mi querido perro Ragot.»^[18] Con sólo cincuenta años, la frágil Madame D'Épinay empezaba a sentirse vieja y a tener nostalgia de los afectos del pasado.

Aparte de una admiración distante, también había vínculos directos personales e intelectuales entre la colonia rebelde y los radicales ilustrados. Benjamin Franklin primero y luego Thomas Jefferson vivieron en París mientras trabajaban para su joven país natal y contra la intervención británica. La temporada de Jefferson en la capital francesa (1785-1789) fue demasiado tardía para que conociera a Diderot y pudiera asistir al salón de D'Holbach en su mejor momento, pero la biblioteca privada del tercer presidente muestra hasta qué punto la influencia de D'Holbach y sus amigos se extendió hasta el otro lado del Atlántico. Los escritos de los miembros del salón llegaron a ser parte integrante de la

manera en que los padres fundadores pensaban acerca de los nacientes Estados Unidos. En el catálogo manuscrito de Jefferson figuran no sólo obras de los empiristas británicos, como Hume, sino también títulos de Voltaire y toda la lista de libros fundamentales de la Ilustración radical: el famoso *Del espíritu*, de Helvétius (causante de la crisis de la *Encyclopédie* en 1757); el *Sistema de la naturaleza*, de D'Holbach y su *Teología portátil* (atribuida erróneamente a Diderot), y una colección de las *Œuvres philosophiques* de Diderot, varias obras anónimas o firmadas con seudónimo, como *El cristianismo desenmascarado*, de D'Holbach («por Boulanger», en italiano), así como la *Historia de las dos Indias*, de Raynal y *De los delitos y las penas*, de Beccaria, y una amplia selección de precursores tales como Montaigne, Francis Bacon, Baruch Spinoza y Pierre Bayle. La biblioteca parisina de D'Holbach tenía los mismos libros en sus estantes, pues, como filósofos, Jefferson y él hablaban el mismo lenguaje.

Si Jefferson llegó demasiado tarde para integrarse en el círculo del barón, Benjamin Franklin, embajador del Congreso ante el rey de Francia de 1776 a 1785, llegó en el momento más indicado, lo cual plantea una interesante cuestión biográfica: ¿Conoció Franklin a D'Holbach y Diderot? El embajador tenía setenta años cuando llegó a París, y ya era conocido en los círculos intelectuales franceses como un héroe de la lucha por la independencia norteamericana. La vigilante policía secreta del rey registró lo siguiente: «El doctor Franklin, que ha llegado hace poco a este país procedente de las Colonias Inglesas, es un hombre muy solícito y muy celebrado, no sólo por sus sabios *confrères*, sino por todos los que consiguen dar con él.»^[19]

Pero ¿dieron con él D'Holbach y Diderot? Habrá sido un invitado admirado y elogiado en la rue Royale, y es muy probable que visitara el salón. Max Cushing, su biógrafo, dice que el padre fundador y el barón fueron «íntimos amigos», pero ni él ni otros historiadores pueden presentar pruebas directas, como una

mención en algún diario, en una carta o en obras publicadas. No obstante, aun cuando falte esta documentación, habría sido casi impensable que Franklin no asistiera al salón de D'Holbach al menos un par de veces durante los nueve años que residió en la capital francesa.

Durante la década de 1770, la fama de la rue Royale conoció su apogeo. Franklin era un «filósofo natural» que se había hecho un nombre gracias a sus experimentos con la electricidad y la invención del pararrayos, como valiente luchador por la libertad individual y la emancipación nacional, y también como hombre de letras. Las puertas de los salones de moda se abrieron para él, y el de D'Holbach debió de ser una escala natural. El propio Franklin parece haber pensado así. Al llegar a París «me preguntaron si me gustaría ver a alguien en particular», escribió a Madame Helvétius. «Lléveme a ver a los *philosophes*»,^[20] contestó, lo cual indica que había oído hablar del círculo de D'Holbach y que estaba ansioso por conocer a sus miembros.

Así y todo, si Franklin visitó la casa de D'Holbach, no lo hizo a menudo, y es posible que los dos hombres no se cayeran bien. El embajador norteamericano vivía en el barrio residencial de Passy, y a veces la gota convertía sus desplazamientos en una tortura. No obstante, asistía a varios salones, y con gran entusiasmo, sobre todo a aquellos con un decidido toque femenino, como la casa de Madame Helvétius, la viuda del filósofo, fallecido en 1771. La razón de las frecuentes visitas de Franklin era sentimental: el dinámico embajador se había enamorado de la dueña de casa, famosa por su elegancia, e incluso llegó a proponerle matrimonio, cosa que ella rechazó.

Por lo general, Franklin buscaba la compañía de mujeres hermosas, como Anne-Louise Brillon, que lo invitaba a tomar el té y a jugar al ajedrez dos veces por semana. Otra de sus preferidas era la deslumbrante condesa de Houdetot, la que fuera perseguida con tanto ardor por Rousseau, perdidamente enamorado de

ella poco más de diez años antes, y que también se carteaba con el embajador, hombre mayor que ella. Es posible que haya sido la condesa quien reunió a Franklin, Diderot y probablemente a D'Holbach en una fiesta al aire libre celebrada en su casa de campo en honor del invitado norteamericano el 12 de abril de 1781. Como un héroe de leyenda, el corpulento embajador fue recibido en un parque engalanado con guirnaldas por un nutrido grupo de amigos y conocidos parisinos que entonaban himnos y recitaban poemas a la libertad. Una orquesta al completo tocó por su regreso a París. Se sabe que al menos Diderot y Raynal estuvieron presentes en esa ocasión.

A la vista de sus insistentes coqueteos con varias jóvenes cultas y mucho menores que él (las tres damas antes mencionadas no fueron las únicas que recibieron las atenciones de Franklin), es posible que el ambiente y las conversaciones en la camarilla de D'Holbach fueran simplemente demasiado masculinos para interesar al diplomático, que parecía haber descubierto que el aire de Francia reavivaba no sólo el espíritu, sino también la carne.

Otro motivo para que no le entusiasmaran esas veladas de acaloradas discusiones pudo ser el inconveniente de que su francés, si bien siempre dispuesto para una conversación picante, no lo estuviese para el veloz toma y daca del debate filosófico, en el que las argumentaciones se lanzaban simultáneamente por encima de la mesa. Hay pocas cosas más frustrantes que tener algo que decir y no poder hacerlo en otra lengua, y aun cuando D'Holbach y Diderot hablasen un inglés excelente, es probable que, tras la primera visita oficial, el grupo volviese a hablar en su lengua durante una discusión, cosa que, por otra parte, hacen todos los grupos.

Resulta casi imposible imaginar que Franklin no viera nunca a D'Holbach y sus amigos, o a Diderot; una visita habría sido un gesto para con unas personas que él sabía que estaban de su lado. En su correspondencia, Franklin no menciona que haya conoci-

do personalmente a D'Holbach y Diderot, pero es posible que esa discreción tuviera motivos políticos. En una época en que era habitual que los censores y otros agentes del gobierno abriesen la correspondencia, el enviado norteamericano debía de ser muy ingenuo, y posiblemente muy temerario, para registrar y dar publicidad a cualquier asociación con algunos de los personajes más subversivos y sospechosos del reino.

Y si bien Franklin pudo tener buenos motivos para no mencionar en su correspondencia cualquier contacto con un grupo de alborotadores filosóficos, podríamos suponer que al menos Diderot y D'Holbach sí habrían mencionado a un conocido tan famoso, pero por desgracia la correspondencia de Diderot con Sophie Volland, la más íntima y la más informativa, ya había terminado, y sólo han sobrevivido cincuenta y cinco cartas del periodo que va de 1776 (año de la llegada de Franklin) a 1784 (muerte de Diderot), muchas de ellas de carácter oficial. D'Holbach dejó sólo un puñado de cartas de toda su vida y en ellas no se menciona a Franklin. El rastro de papel es insuficiente.

Así y todo, hay otros indicios que permiten pensar que Franklin conoció personalmente a D'Holbach y Diderot, que también eran invitados habituales de la cautivadora Madame Helvétius; y si Franklin no fue a la rue Royale, pudieron conocerlo en casa de la viuda. A Franklin también lo visitaban regularmente otros dos miembros del círculo más íntimo del salón, los escritores André Morellet y Jean-François Marmontel. Cuando Benjamin Rush, que más tarde firmó la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, fue a París en 1769, llevó dos cartas de recomendación de Benjamin Franklin, que entonces se encontraba en Pennsylvania por asuntos diplomáticos. Una de esas cartas iba dirigida a Diderot, que recibió muy amablemente al visitante norteamericano y se ofreció a escribir una carta presentándolo a David Hume, que estaba en Londres. Es improbable, y sin duda habría sido poco común, que Franklin hubiese escrito una carta

así a Diderot si no hubiera conocido personalmente al *philosophe*. Con todo, la relación entre Franklin y los radicales ilustrados sigue siendo misteriosa e incierta.

Enfrentados a la tiranía en muchas de sus formas, la Isla del Amor llegó a ser un contrapeso para Diderot y sus amigos, una sociedad que vivía en armonía con la naturaleza humana, libre de la aversión cristiana a los propios deseos y pasiones. Esta radiante visión era una ficción literaria, como bien sabía Diderot, pero varios amigos de la mesa de D'Holbach llegaron a preocuparse cada vez más por la naturaleza y por la justificación de la autoridad y la coerción. Era imposible, y casi suicida, hablar abiertamente del estado de cosas en Francia, pero el poder violento y brutal estaba en todas partes. Ésa fue la sombría realidad de los espléndidos decorados teatrales de la corte de Catalina; se imponía a los esclavos en los puertos del África occidental y en las plantaciones de América del Sur, y la resistieron encarnizadamente los desafiantes Estados Unidos cuando procedió de Londres. En todos los casos, los amigos de la rue Royale tomaron partido por los débiles. Guillaume Raynal y Denis Diderot fueron especialmente firmes en su condena de la esclavitud y del gobierno colonial; por su parte, D'Holbach escribió sobre el poder y la religión y concluyó que a veces sólo una revolución podía liberar a los pueblos oprimidos de la violencia ejercida desde arriba.

El barón y sus amigos creían que la razón no estaba del lado de los que vivían en castillos o en mansiones de mercaderes, sino de aquellos cuya sangre había pagado esos lujos. No se puede juzgar a ninguna sociedad por sus costumbres, escribió Diderot, sino únicamente por el grado de satisfacción de sus habitantes, y a todos ellos debe corresponderle una parte en la idea central de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, una idea tomada directamente de la mesa de D'Holbach y de la suma de ideas filosóficas que allí se defendían: la búsqueda de la felicidad.

18. CINCUENTA SACERDOTES CONTRATADOS

A finales de la década de 1770, el salón de D'Holbach y sus animadas veladas empezaron poco a poco a perder fuelle. El anfitrión y Denis Diderot, su amigo de toda la vida, ya se acercaban a la vejez, y ninguno de los dos gozaba de buena salud. Diderot tenía problemas de corazón y, además, sufría dolores en las articulaciones y tenía varios problemas estomacales, así como las piernas hinchadas, síntoma de debilidad cardíaca. El barón se encontraba aún peor y llevaba varios años aguantando serios achaques. En 1766 había escrito a Garrick que lamentaba mucho «saber que se encuentra usted en la larga lista de personas afectadas de gota. Yo mismo tengo el honor de pertenecer a esa tribu y no deseo que mis amigos pasen a formar parte de la misma corporación».^[1] Una década más tarde, su salud se había deteriorado visiblemente. «Estamos convirtiéndonos en ruinas, uno después del otro», le comentó Diderot en 1777 a Grimm, que se encontraba realizando una larga segunda visita a San Petersburgo. «El barón ha padecido unos cólicos renales acompañados de los síntomas más alarmantes. A veces se pasa diecisiete horas debatiéndose entre la vida y la muerte. Añádele a ese peligro sus conocimientos, aunque rudimentarios, de química, medicina y farmacia y una impaciencia natural que lo lleva a probar diez medicamentos en una sola mañana.»^[2]

Con sus dos estrellas fijas casi eclipsadas, el salón había dejado prácticamente de existir como tal. Según parece, las cenas se hicieron cada vez menos frecuentes, y los invitados ya no eran la banda de jóvenes alborotadores filosóficos ávidos por cambiar el

mundo y darse atracones, sino un grupo de amigos filósofos aún llenos de vida, pero gotosos. Tras ser un nido de subversión, la rue Royale se había transformado en un lugar de culto, la «sinagoga de los filósofos», como la llamaba irónicamente Diderot.

Los valientes amigos se habían hecho un lugar en el mundo. Ahora se reunían no tanto para probar nuevas ideas entre ellos, sino más bien para recibir a los invitados extranjeros que llamaban a la puerta de D'Holbach casi a diario. El salón se había convertido en una atracción del *grand tour* europeo, como el elegante castillo de Voltaire en Ferney o las ruinas imperiales de Roma y los restos de Pompeya.

Muchos de esos curiosos visitantes eran aristócratas: los embajadores de Dinamarca, Inglaterra, Nápoles, Sajonia-Gotha, Wurtemberg y Suecia, así como un surtido de condes alemanes y grandes duques rusos, Lord Shelburne, el príncipe de Brunswick y el príncipe elector de Maguncia. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, D'Holbach y Diderot no habían hecho carrera con la ayuda de un mecenazgo aristocrático. (Que Diderot aceptase el generoso ofrecimiento de Catalina fue una excepción que al final preocupó, y mucho, al beneficiario.) Ahora, mientras los nobles franceses continuaban evitando cualquier contacto con la rue Royale, los aristócratas de otros países acudían en busca de la bendición de los filósofos.

Tanto D'Holbach como Diderot recibían esos honores con ambivalencia. El barón era profundamente pesimista en lo tocante a un futuro construido sobre el poder aristocrático, y Diderot se había propuesto ser la voz de la Ilustración para una de los grandes monarcas del mundo y había regresado de Rusia, más de un año después de su llegada a San Petersburgo, hondamente decepcionado y sintiéndose en secreto mancillado por su asociación con la despótica Catalina.

Con profunda tristeza, también se había ido alejando de Grimm, su amigo de tantos años. El alemán nunca había ocultado sus ambiciones sociales y su fascinación por la aristocracia, pero lo que una vez había sido una mera peculiaridad se había convertido en una obsesión. Ahora embajador de varios príncipes europeos en la corte de Catalina la Grande, llegó a vivir completamente cautivado por la nobleza, por los títulos y las ceremonias. Con todo, lo que más hirió a Diderot fue que la opinión de Grimm sobre la naturaleza humana, que siempre había sido sombría y escéptica, registrase un giro decididamente reaccionario. En 1769, el una vez mordaz defensor de los amigos radicales y editor de la *Correspondance littéraire* ya había dejado la revista, que quedó en manos de Diderot y de Madame D'Épinay, y en 1775 dio definitivamente la espalda a las opiniones y los sueños de ambos, adoptando los puntos de vista de quienes le pagaban el sueldo.

El barón Von Grimm, como se llamaba desde que el emperador José II le concediera el título, era embajador y consejero de varios príncipes alemanes, así como de Catalina de Rusia, y pasó un año entero, de 1776 a 1777, en la corte de San Petersburgo. En 1786, el que fuera cronista de la subversión intelectual ya era el barón Grimm von Grimhof, caballero de la Estrella Polar de Suecia, medalla de San Vladimir de Rusia, barón del Sacro Imperio y poseedor de la Gran Cruz de Rusia, miembro de la Academia Imperial de Ciencias de ese país, consejero de Estado de Su Majestad Imperial y ministro plenipotenciario de Sajonia-Gotha.

Casi exactamente veinte años antes, Diderot se había sentido dolorosamente traicionado al perder al colega filósofo en que más confiaba, Jean-Jacques Rousseau, no sólo por la paranoia cada vez más grave del ginebrino, sino también a causa de las crecientes diferencias filosóficas entre ambos. Y ahora le ocurría lo mismo con Grimm, que sólo sentía desdén por los argumentos

de los *philosophes* y se situaba cada vez más del lado de los poderosos. En 1760, Louise d'Épinay ya había llegado a la conclusión de que su amante estaba cambiando: «Se ha vuelto vanidoso. Le encantan las apariencias. [...] De sus estrictos principios casi no queda nada. Distingue dos clases de justicia: una para la gente corriente, la otra para los soberanos.»^[3]

Para Diderot, un hombre que no podía vivir ni pensar sin estrechas relaciones personales y lealtad mutua, esta segunda traición debió de ser difícilmente soportable. «Ah, amigo mío», escribió en 1781 en una rabiosa carta a Grimm; «veo claramente que tu alma ha ido reduciéndose, en San Petersburgo, en Potsdam. [...] En las antesalas de los grandes. [...] Ya no te reconozco. Sin saberlo quizá, te has convertido en uno de los *anti-philosophes* más disimulados, pero más peligrosos. Vives con nosotros, pero nos odias.»^[4]

Diderot nunca envió a Grimm ese amargo reproche, pero sigue siendo manifiesto que la amistad había terminado. Grimm tomó partido precisamente en un momento en que las reflexiones sobre su experiencia habían vuelto al Diderot ya mayor más republicano de lo que siempre había sido, en revolucionario incluso. Si en otras épocas había estado dispuesto a conceder que la monarquía podía ser la mejor forma del Estado, ahora abrazaba sin reservas la máxima de Jean Meslier, que pensaba que el mundo sólo sería feliz «cuando el último rey hubiese muerto estrangulado con las tripas del último cura».

Grimm no sólo había abierto un abismo político entre él y sus amigos de antaño; su ejemplo demostraba a Diderot los peligros morales que conllevaba asociarse con poderosos. Él ya había hecho frente a ese peligro, por supuesto, y como en todos los grandes conflictos de su vida, refundió la ambivalencia respecto de su papel ante Catalina la Grande contando una historia sobre ese episodio.

A manera de preparación del ensayo, Diderot se puso a releer las obras y cartas de Séneca, y llegó a ver un álter ego en el filósofo latino. Poco a poco el texto superó la intención original y llegó a ser una obra importante en la producción de Diderot. En el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón*, el autor analizaba la corte romana como un mundo de intrigas, amistad, altos principios y malas artes.

En el núcleo de lo narrado no se encuentra Nerón, sino Séneca, consejero privado del que fuera su brillante alumno, un emperador loco y de una crueldad patológica. Séneca había creído que podría moldear al joven y hacer de él un gobernante sabio, pero al final no tuvo más remedio que reconocer que había desempeñado un papel importante en la creación de un monstruo. Consternado y fascinado en la misma medida, y con ambiciones propias, decidió no alejarse del joven autócrata, actuando como su consejero, y esperando, al principio al menos, ejercer sobre él una influencia positiva.

La filosofía de Séneca celebraba el placer, pero al mismo tiempo estaba teñida de un profundo escepticismo. Como los placeres son breves, y puesto que un gran apego al mundo siempre terminará en pérdida, decepción y sufrimiento, es mejor practicar el dominio de uno mismo, renunciar a la búsqueda de los placeres terrenales y ser feliz con el mínimo imprescindible para satisfacer las necesidades básicas. Y lo más importante de todo es decir adiós al apego a la vida misma y al miedo a la muerte. La muerte es sinónimo de aniquilación, y no hay vida después de ella. Por lo tanto, es una tontería temer el final.

Hoy resulta prácticamente imposible leer a Séneca sin sentir que la hipocresía socava su razonamiento. Al fin y al cabo, era un rígido moralista que se alimentaba frugalmente y abogaba por una vida que él llamaba de «pobreza voluntaria», pero con una fortuna personal de trescientos millones de sestericios amasada como consejero de un emperador romano inmoral mientras él

escribía seriamente a sus amigos acerca de la importancia de la virtud desinteresada y de la falta de apego a lo material. Fue el Warren Buffett del mundo antiguo, y se dedicó a decir que el dinero no lo era todo.

Transigente en vida, al final Séneca estuvo a la altura de sus enseñanzas cuando le llegó la hora. Nerón, en pleno brote de locura paranoica, ordenó que el filósofo se suicidara porque sospechaba que lo traicionaba. Al recibir la orden de manos de un oficial al que le aterrorizaba la tarea que debía llevar a cabo, el filósofo octogenario consoló a los miembros de su familia —y se consoló a sí mismo—, dio unas últimas órdenes a los esclavos y familiares y luego se hizo unos cortes en las muñecas. Como la sangre se negaba a manar de sus seniles venas, se sentó en una bañera de agua caliente donde se desangró hasta morir, tranquilo hasta el final.

A pesar de esta muerte verdaderamente filosófica, la reputación de Séneca se ha visto siempre perjudicada por su proximidad a uno de los peores tiranos del mundo antiguo. Al parecer, sucumbir a la lujuria y a la corrupción restó toda credibilidad al filósofo de la vida sencilla y lo convirtió en sinónimo de hipocresía. Ahora Diderot se propuso defenderlo frente a sus detractores. Al hacerlo, también se defendía a sí mismo: «¿Qué hombre es lo bastante mediocre para disfrutar de la intimidad de un príncipe sin que ello lo inquiete?»,^[5] preguntaba retóricamente, dando a entender así que él no lo era tanto.

Por irónico que parezca, el ataque que con más fuerza sonaba en los oídos de Diderot era el suyo. En 1743, a principios de su carrera, había publicado los *Pensamientos filosóficos*, obra en la que había reprochado a Séneca el haber estado «demasiado ocupado acumulando riqueza» para concentrarse en sus obligaciones, tachándolo de culpable, «por su vergonzante silencio»,^[6] del asesinato de buenos ciudadanos a los que debería haber defendido y, además, por haber elaborado una filosofía hipócrita. Suya era la

mojigatería de la juventud libre de complicaciones, antes de que se hubiera visto forzado a hacer concesiones, antes de poder haber tenido una conciencia culpable respecto de nadie, excepto de su familia, en Langres. Cuarenta años después mostró una indignación condescendiente hacia esas opiniones: «¡Te equivocas, joven!», gritó a través de las décadas al Diderot joven en las páginas de su ensayo.

Séneca, el filósofo en conflicto con sus ideas, llegó a ser un espejo de las luchas internas de Diderot. Si bien le emocionaba la vida de Séneca a la vez que consideraba la decadencia de Roma como una anticipación de la mendacidad y la corrupción de su propia época, la filosofía estoica también influyó en él profundamente. Después de trabajar durante un cuarto de siglo en la gran *Encyclopédie*, y tras llegar a odiar ese pesado trabajo cotidiano al que acusaba de haberle robado los mejores años de su vida, Diderot se reconocía claramente en los aforismos del romano: «Una parte de la vida la dedicamos a hacer las cosas mal; la mayor parte, a no hacer nada, y casi toda la vida a hacer algo que no es lo que debiéramos hacer.»^[7]

Diderot tenía motivos para creer que el duro juicio de la posteridad sobre el moralista Séneca también podía afectarle, a él, el gran *philosophe* cuyos llamamientos a la igualdad y la libertad suscribía la propia zarina, despótica aunque inteligente. Poniéndose del lado del romano, defendía su propia reputación en el futuro.

Las preocupaciones por su reputación también fueron el motivo de un cambio de tono en la exploración, favorable y erudita, de la historia del imperio romano y las maneras en que se entrelazan poder y filosofía. De improviso, el texto se transforma en una serie de diatribas furiosas y sarcásticas contra Jean-Jacques Rousseau, unos pasajes que salpican en reiteradas ocasiones la historia de Séneca apareciendo allí donde menos se los espera — Rousseau *ex machina* — y apartando al lector de la reflexión sobre la vida de los antiguos romanos. Una y otra vez, Diderot se

dirige a los lectores exigiendo, en un momento, que «detesten al ingrato que echa pestes de sus benefactores; que detesten a ese hombre terrible que no vacila a la hora de ensuciar a sus antiguos amigos».[8]

La razón de este súbito estallido hay que buscarla en el miedo de Diderot a la inminente publicación de las *Confesiones* de Rousseau, la autobiografía de la que había publicado algunos extractos en 1770, año de su última temporada en París. Rousseau había ordenado que el manuscrito se publicase después de su muerte, y los fragmentos que había elegido para sus lecturas, así como su tendencia paranoica, habían dejado bien claro que los *philosophes* no podían esperar nada bueno de la autobiografía de un hombre convencido de que eran todos unos hipócritas y unos mentirosos que habían hecho todo lo posible por destruirlo. Las novelas le habían servido para ganarse un importante número de seguidores en toda Europa, precisamente porque en ellas se cultivaba la sinceridad sin fisuras y la verdad emocional. Si Jean-Jacques condenaba a los *philosophes*, era de temer que éstos nunca recuperasen el buen nombre.

Diderot hacía bien en temer el impacto de las *Confesiones*, obra que Rousseau había decidido que se publicase póstumamente con la intención de negar a sus adversarios cualquier oportunidad de atacar la veracidad de sus afirmaciones. Diderot tenía miedo. Le habían prohibido publicar obras filosóficas, estaba obligado a mantener a su familia y encadenado a la gran *Encyclopédie*; en la vejez sintió que sólo la buena reputación podría redimirlo tras la muerte. Esta idea se había convertido en una especie de obsesión. Había mantenido una voluminosa correspondencia con el escultor Falconet acerca de la posteridad y la «otra vida» literaria, el único bien que le quedaba, o al menos eso pensaba él: «La posteridad es para el filósofo lo que el otro mundo para el hombre religioso.»[9]

Cuando Diderot publicó el *Ensayo* tras la repentina muerte de Rousseau el 2 de julio de 1778, no tardaron en criticarlo por atacar la memoria del ginebrino. El *philosophe* no se arrepintió y añadió nuevos párrafos a la edición revisada, aduciendo que Jean-Jacques había mostrado «la más negra ingratitud hacia sus benefactores [...] Escribiré en su lápida: Este Jean-Jacques que veis aquí fue un perverso».^[10] Casi veinte años más tarde, la traición aún dolía.

Lo que siguió fue un cruel trabajo de demolición nada típico del filósofo, un resumen grandioso y despiadado del caso contra Jean-Jacques Rousseau. Según Diderot, Rousseau atacaba todo lo que amaba, traicionaba a todo el que confiaba en él, se volvía contra todo lo que sus amigos defendían; su obra no era más que un ameno refrito de ideas ajenas. Respondiendo a la hipotética pregunta de por qué se obsesionaba tanto con un asunto que pertenecía al pasado, responde con absoluta franqueza: «Preguntadle a un amante decepcionado por la razón de su tozudo apego a una mujer infiel y conoceréis el motivo del tozudo apego de un hombre de letras a otro hombre de letras de distinción y talento.»^[11]

¿Diderot un amante decepcionado? Si bien no hay nada que lo pruebe en el sentido literal, la descripción era sin duda idónea a nivel platónico. Diderot había querido de veras a su amigo, el mismo que más tarde lo atacó con la mayor dureza. Habían discutido y trabajado juntos, pero más tarde Denis descubrió que Jean-Jacques no sólo rechazaba a sus amigos, sino que también afirmaba, públicamente y con gran énfasis, que sus ideas eran perversas, inmorales, cínicas y peligrosas.

Rousseau se había vuelto contra sus amigos, pero también contra la amistad, del mismo modo que se había vuelto contra la civilización, el progreso, la razón y la esperanza social. Su rechazo paranoico y compulsivo de D'Holbach, Diderot, Hume y otros se había convertido en una negación de su pensamiento y

de su causa. Peor aún, se las había ingeniado para poner a la opinión pública de su lado y erigirse en mártir de la envidia de los *philosophes*, dañando así la más preciosa posesión de esos hombres, el juicio de la posteridad.

Rousseau y Diderot, y luego Rousseau y Hume, llegaron a ser la antítesis filosófica, la negación mutua. Rousseau debía mucho a Diderot (y tal vez era eso lo que no podía soportar), y él mismo había admitido que la idea central del *Discurso sobre las artes y las ciencias*, el primer trabajo de su carrera, se la debía a Diderot. Luego, en la cárcel de Vincennes, Diderot le había aconsejado, en el espíritu de la contradicción gálica, que adoptara la postura contraria a la de todos los demás, para así levantar algunas ampollas y llamar la atención.

¿Cómo podía saber Diderot que su amigo convertiría ese principio en la fuerza motriz de una gran carrera? ¿Y cómo podía saber que Rousseau libraría su guerra no contra los que mandan, sino contra sus amigos? A lo largo de los años, Rousseau se había construido a sí mismo como un hombre que era la negación de todo lo que defendían los representantes de la Ilustración radical. Los *philosophes* estaban a favor del ateísmo y él se hizo deísta; buscaban la verdad en la ciencia y él prestaba atención a la voz de la bondad natural; liberaban la sensualidad del pecado y él condenaba el deseo carnal y predicaba el amor casto; querían que la sociedad progresara y él hacía campaña por la comunidad primitiva.

«Por las obras ajenas llegamos a ver las cosas más hermosas arrebatadas a la oscuridad y sacadas a la luz»,^[12] había dicho Séneca, y Diderot creía haber contribuido a esa marcha del progreso mientras que Rousseau había terminado traicionándola. Viéndose peligrar a sí mismo de un modo muy similar por una imprudente asociación con el poder, como le había ocurrido a Séneca, el *philosophe* llegó a ser un alma gemela, e incluso un amigo

personal, de un hombre que había muerto diecisiete siglos antes de que él naciera.

Cuando, hacia 1750, se abrieron las puertas del salón de D'Holbach, su anfitrión era un joven recién salido de la universidad, un *amateur* acaudalado cuya pasión por la ciencia, junto con la generosidad de la que hacía gala en la elección de suntuosos menús y vinos de calidad, atrajo a su mesa a algunos de los espíritus más brillantes y prometedores de París. Intelectuales intransigentes y políticamente atrevidos, habían repensado el mundo, habían publicado todo lo que podían, desafiado a los poderes de su tiempo y capeado juntos varios temporales. A algunos de ellos los habían encarcelado por tomarse esa molestia; otros habían evitado, por un pelo y en repetidas ocasiones, el arresto o el exilio permanente.

Habían sobrevivido gracias a una combinación de valor y de protección de simpatizantes de la corte, y habían alcanzado la fama internacional. Sus nombres llegaron a ser sinónimo de Ilustración y coraje intelectual, de libertad de conciencia y de pensar lo impensable. Más que cualquier otro lugar del mundo, el salón de D'Holbach se transformó, con el tiempo, en el salón de la élite intelectual mundial. No hubo prácticamente ningún pensador progresista que no apoyase las manos en esa mesa, y ni una sola voz atrevida que no se sintiese más inspirada que de costumbre por los vinos que allí se servían; ni una sola voz a la que no se oyera contestar una pregunta o responder al desafío de un invitado, o lanzar uno. En tono ligeramente condescendiente, el *abbé* Galiani había apodado a D'Holbach el *maître d'hôtel de la philosophie*, y el barón, que era un valiente y distinguido autor de muchos libros, llevó ese título con orgullo.

Sin embargo, en 1780 Diderot ya tenía sesenta y siete años y empezaba a quedarse sin energía y sin amigos. Rousseau había muerto y Grimm se había pasado al otro bando; Sophie Volland se había ido separando de él, y Diderot no le había escrito una carta desde 1776. Helvétius había muerto en 1771; Hume y Garrick cinco años después. Louise D'Épinay estaba enferma (murió en 1783), y hacía mucho tiempo que Galiani había tenido que regresar a Nápoles, desde donde seguía carteándose con sus amigos de París. Y Raynal, desterrado de París, vivía en Marsella.

Sólo D'Holbach seguía en pie, pero las relaciones entre él y Diderot también parecían haberse enfriado. Aunque no tengamos pruebas de una pelea que pudiera haberlos alejado, a Diderot lo irritaba cada vez más la tendencia del barón a moralizar, inclinación que se había vuelto más pronunciada desde que había cumplido sesenta años. Ésta puede ser también la razón por la cual Diderot no pasó sus últimos veranos en Grandval y aceptó invitaciones de otros anfitriones. El barón y él ya no publicaban libros juntos, y Diderot, dolido, escribió a su hija que su viejo amigo se había ido de la ciudad sin siquiera despedirse.



¿Un hombre viejo? A los sesenta y dos años, Paul Thiry d'Holbach había envejecido prematuramente a causa de la gota y los cálculos renales. Retrato al óleo de Alexander Roslin, 1782.

La «gente peligrosa» había envejecido. Varias muertes prematuras habían abierto agujeros en el tejido de sus amistades y alianzas, sus propias fuerzas parecían gastadas y el salón ya sólo era una atracción para visitantes extranjeros, sin la efervescencia y la emoción de los primeros años. En realidad, el grupo ya había dicho lo que tenía que decir; había sobrevivido a la necesidad de existir. Famosos en toda Europa, ricos en su mayor parte, y considerados leyendas en vida, los miembros de la camarilla de D'Holbach habían hecho su trabajo. Sus miembros habían publicado decenas de libros, habían debatido los asuntos más polémicos y candentes y habían provocado los mayores escándalos literarios de la época, desde la gran *Encyclopédie* hasta el *Cristianismo desenmascarado* de D'Holbach y su *Sistema de la naturaleza*, incluidos *Del espíritu*, de Helvétius, el *Suplemento al viaje de Bougainville*, de Diderot, y la *Historia de las dos Indias*, de Raynal y Diderot, obras todas condenadas, prohibidas, confiscadas y quemadas en

público. Ningún otro grupo hizo tanto para cambiar el modo general de pensar.

En febrero de 1779, Voltaire, que ya tenía ochenta y cuatro años, regresó a París tras pasar toda la vida en el exilio. El astuto filósofo, ya arrugado, el llamado santo patrono de la Ilustración, fue saludado con un fervor casi histérico en toda la capital y homenajeado con una recepción tras otra.

Hay ciertas pruebas que sugieren que Diderot y Voltaire se encontraron, aunque nada permite afirmar que Voltaire honró con su visita el salón de D'Holbach, en caso de que aún se reuniera. Después de casi tres décadas de rivalidad y admiración mutuas, Voltaire y Diderot por fin se vieron las caras: «Se parece a uno de esos antiguos castillos encantados que está derrumbándose por los cuatro costados; pero es fácil ver que está habitado por un viejo brujo»,^[13] comentó Diderot.

El regreso, las fiestas y los homenajes fueron demasiado para Voltaire, que murió «de apoteosis y sobreexcitación».^[14] El párroco se negó a darle un entierro cristiano, y hubo que vestir el cadáver, meterlo en un coche y sacarlo a hurtadillas de París para llevarlo a un lugar donde hubiese un cura tolerante.

A pesar de que era diecinueve años más joven que Voltaire, a Diderot, el filósofo de las pasiones, el corazón empezó a fallarle. Al volver de Rusia en 1774 había escrito a Sophie que tal vez le quedaban diez años más «en el fondo del saco», y esa intuición resultó ser profética. Empezó a sufrir cada vez más de hinchazones en las piernas y peligrosos problemas respiratorios. A principios de 1783 su estado ya era grave, y lo sangraron tres veces; las sangrías lo debilitaron aún más y el 19 de febrero de 1784 tuvo un ataque, muy probablemente un fallo cardíaco parcial. Estaba tan débil que la familia no le contó que Sophie Volland había

muerto tres días después. Es posible que nunca se enterase del fallecimiento de Sophie, y con toda seguridad tampoco supo de la muerte súbita, en 1784, de su nieta Marie-Anne, su preferida, cuando sólo tenía once años.

En la primavera de ese año, los Diderot dejaron la casa de la rue Taranne, en la orilla izquierda del Sena (el cuartel general de la *Encyclopédie*), para mudarse al otro lado del río. La nueva casa estaba en la rue Richelieu, a la vuelta de la esquina de la rue Royale y a tiro de piedra del Palais Royal, tan querido por Diderot, con sus jardines y columnatas, y escenario de su gran novela *El sobrino de Rameau*. El elegante apartamento estaba situado en el primer piso y ahorrraba a Diderot el esfuerzo de tener que subir los cuatro tramos de escalera que llevaban al anterior. Aparte de menos escalones y la proximidad a la casa de D'Holbach y al Jardin Royal, la ubicación de la nueva casa tenía otra ventaja. Estaba en la parroquia de Saint-Roch, una iglesia especializada en entierros de actores, escritores y artistas, personas cuyo estilo de vida poco o nada convencional era un serio impedimento a la hora de recibir cristiana sepultura. Es posible que la indignidad póstuma de Voltaire fuese un serio mensaje de advertencia.

Cualesquiera que fuesen las ventajas, la mudanza no pudo frenar el deterioro de Diderot y, de hecho, es posible que la pérdida de su entorno habitual lo acelerase. En 1784 ya saltaba a la vista que tenía los días contados. Ahora era un personaje público, y la prensa siguió de cerca su lento final: «La muerte del señor Diderot, censurado por la facultad [de teología de la Sorbona] ya se espera con impaciencia», comentó con malicia un periodista que se regodeaba públicamente con la verdadera envidia de la noticia. «Dado que este ateo, que tal es el título que le dan los sacerdotes y los devotos, no pertenece a ninguna academia, no está relacionado con ninguna gran familia, no goza de prestigio público en su propia persona y no tiene allegados y amigos poderosos, el clero intenta vengarse haciendo que su cuerpo muerto su-

fra todos los insultos religiosos hasta que satisfaga los requisitos externos.»^[15] En la Francia del Antiguo Régimen, no parece que la muerte hiciera a todos iguales.

Para obtener esa satisfacción —nada menos que una retractación de lo escrito en sus libros—, un sacerdote visitó varias veces al *philosophe* enfermo, pero no pudo sacarle más que un consentimiento general de que era loable hacer buenas obras y que había que aplaudir a algunos curas que ayudaban a los pobres. En un último esfuerzo, el clérigo pidió al filósofo que publicara esas máximas y que añadiera una retractación de sus comentarios más blasfemos, lo cual tendría un efecto maravilloso no sólo en aquellos a los que podría haber confundido, sino también en sus propias posibilidades de salvación. «Estoy seguro de ello, *Monsieur le curé*, pero estará usted de acuerdo en que equivaldría a contar una mentira descarada»,^[16] repuso el enfermo.

Diderot murió mientras almorzaba el 31 de julio de 1784. Su piadosa mujer y Monsieur De Vandeuil, el yerno que el propio filósofo había elegido, un arribista hecho y derecho, se ocuparon de que el difunto no sufriera la misma indignidad que Voltaire. Le aseguraron al párroco que recibiría un donativo no desdeñable, de entre mil quinientas y mil ochocientas libras, a cambio de un entierro en la iglesia de Saint-Roch. Para el funeral no se escatimaron gastos, y como si quisiera obliterar el trabajo de toda una vida dedicada al libre pensamiento y a la oposición a la Iglesia, la familia contrató a cincuenta sacerdotes para que estuvieran presentes y confiriesen a la ocasión la atmósfera adecuada.

Thiry D'Holbach, el fiel aliado y amigo de Diderot, cuya casa había sido el centro del talento en Europa, fue enterrado en la misma parroquia cuatro años y medio después, el 21 de enero de 1789. La muerte no pudo llegarle en mejor momento, pues le evitó verse arrastrado por los temporales que se avecinaban. Tanto a Diderot como a D'Holbach los enterraron en el osario, una especie de cripta sita debajo del altar, junto a otros franceses fa-

mosos, como su común amigo Claude-Adrien Helvétius, la gran *salonnière* Marie-Thérèse de Geoffrin, el famoso paisajista André Le Nôtre y el dramaturgo Pierre Corneille.

Durante la Revolución la iglesia fue objeto de pillaje y los restos terminaron apartados de su lugar de descanso y dispersos por la nave. Los rebeldes de la Comuna de París (1871) repitieron ese blasfemo ritual, y si bien los huesos siguen en el osario, se ha considerado imposible determinar qué partes corresponden a tal o cual esqueleto.

Diderot, D'Holbach y su círculo habían hecho historia, redefiniendo los términos del debate entre religión y ciencia, entre la política y la moral. Para ellos, su único juez sería la posteridad. No sospechaban cuánta razón tenían, ni cómo los trataría esa posteridad, y les habría horrorizado pensar que, tras capear las tormentas de su época, su legado lo borraría una tempestad que no tardaría mucho en desencadenarse. Y que quedarían relegados al olvido durante más de un siglo.

«El primer paso hacia la filosofía es la incredulidad», había señalado Diderot a un visitante la víspera de su muerte. Sin embargo, al final, incluso ese espíritu libre y materialista anheló una especie de inmortalidad: «La certeza de que los siglos por venir hablen también de mí, de que me incluyan entre los hombres ilustres de mi nación, y de que yo haré honor a mi siglo a los ojos de la posteridad, sería para mí, lo confieso, algo infinitamente más dulce que toda la consideración actual, que todos los encomios de ahora», había escrito unos años antes de morir. «Pero estoy muy lejos de tener esa certeza. Si la historia de las letras se digna concederme unas líneas, no será a causa del mérito de mis obras, sino por la furia de mis enemigos.»^[17]

EPÍLOGO. UNA REVOLUCIÓN ROBADA

La inmortalidad se considera todavía esa clase de vida que llegaremos a vivir en la memoria de los hombres. [...] Oímos en nosotros el elogio que nos harán algún día, y nos inmolamos. Sacrificamos nuestra vida, dejamos de existir realmente para vivir en su recuerdo. Si la inmortalidad, considerada desde este punto de vista, es una quimera, es la quimera de las grandes almas.

DIDEROT, «INMORTALIDAD»,
en la *Encyclopédie*

Cuando Denis Diderot escribió esas palabras, unos veinte años antes de morir, no podía saber cuán proféticas eran. Pues, aunque nunca ha muerto del todo, el recuerdo de la Ilustración radical ha seguido siendo, durante largo tiempo, una quimera de grandes almas.

Desde sus inicios, la audaz visión moral que articularon los amigos de la rue Royale tropezó con una feroz resistencia por parte de los críticos que sostenían que el ateísmo conducía a la inmoralidad y la disipación, que el análisis del placer convertiría automáticamente el mundo en una guerra hobbesiana de todos contra todos. Pero Diderot y D'Holbach sostenían que no sería así, y trabajaron para demostrar que el deseo mismo es una fuente natural de cooperación, que las necesidades compartidas unen a los seres humanos y que la empatía contribuye a que las personas se ayuden entre sí.

Cuando la historia entró en escena, la batalla entre las ideas de los radicales ilustrados y sus críticos seguía librándose. El 14 de julio de 1789 una multitud enfurecida asaltó la Bastilla (donde

encontró sólo a seis presos, a los que dejaron en libertad; entre ellos estaba el conocido Marqués de Sade) y declaró el comienzo de una nueva época revolucionaria basada en el anticlericalismo y en la oposición al poder aristocrático. Al parecer, era la hora de las ideas de D'Holbach y Diderot. Sin embargo, cuando el descontento general cedió paso a un nuevo gobierno, no tardó en ponerse de manifiesto que esa hora estaba lejos de llegar. En lugar de ser el centro de una celebración apoteósica, los *philosophes* fueron el objeto de un eclipse casi total.

La razón de este asombroso giro de los acontecimientos reside en que los razonamientos de la «sinagoga» de la rue Royale eran sencillamente demasiado revolucionarios para los propios revolucionarios, a quienes no les interesaba en absoluto marcar el comienzo de una sociedad de iguales, de base filosófica, en la que se alentaba a todos los ciudadanos a que vivieran felices y en pacífica armonía con la naturaleza. Lo que los revolucionarios querían era el poder, y como todos los partidarios del igualitarismo ideológico violento, creían firmemente en la necesidad de una estricta cadena de mando. Hombres como Raynal, D'Holbach y Diderot, que habían cuestionado toda clase de autoridad y coerción políticas, no tenían lugar en los planes de la nueva república.

Con todo, había más cosas en juego aparte de la justificación filosófica de la violencia. Toda dictadura necesita trascendencia, la promesa de un mañana mejor, y un más allá perfecto, un cielo, un paraíso, una dictadura ideal de obreros y campesinos, un fin de la historia. Después de todo, sólo la adhesión casi religiosa a un gran ideal que está fuera de nuestro alcance y que exige grandes sacrificios puede justificar las crueldades y las injusticias de hoy.

Toda revolución necesita su religión. Entre todos los revolucionarios, Maximilien Robespierre, hombre implacable, ferviente y todopoderoso, sinónimo de terror asesino en nombre de altos ideales, lo había comprendido mejor que ninguno. A partir

de 1792, durante la segunda violenta fase de la Revolución, el vandalismo iconoclasta de la muchedumbre y las declaraciones anticlericales de los dirigentes atacaron el poder espiritual y material del catolicismo. Los revolucionarios asesinaron o expulsaron a sacerdotes, monjes y religiosas; prohibieron todos los ritos católicos; vendieron grandes iglesias, como la abadía de Cluny, para utilizarlas como material de construcción; devastaron miles de iglesias y sus criptas (entre ellas, la de Saint-Roch, en la que estaban enterrados Diderot, D'Holbach y Helvétius); destrozaron la cara de los santos de los portales y las estatuas, y convirtieron miles de iglesias en pocilgas, talleres o prisiones.

Sin embargo, esos enemigos fanáticos del cristianismo no eran en absoluto ateos. Uno de los más notorios «descristianizadores» de aquellos días fue Joseph Fouché, que en 1793 supervisó la campaña de Borgoña, donde obligó a sacerdotes a casarse, persiguió el culto católico y secularizó los entierros y los cementerios. También mandó instalar, en la entrada de todos los cementerios, una placa con la inscripción *La mort est un éternel sommeil* («la muerte es un sueño eterno»), una clara referencia a la inmortalidad del alma. Un año más tarde se distinguió aplastando la rebelión antirrevolucionaria de Lyon y haciendo ejecutar a cientos de prisioneros con balas de cañón cargadas con metralla.

Pierre-Gaspard Chaumette fue otro revolucionario anticristiano, un gran defensor del terror como arma política y uno de los partidarios más fervientes de la guillotina. También era, en lo social, un conservador que apoyó la ejecución de las revolucionarias Manon Roland y Olympe de Gouges, porque habían olvidado, según él mismo dijo, cuáles eran los deberes de las mujeres. Cuando Chaumette comenzó a negar la existencia de un Ser Supremo y adoptó el nombre de Anaxágoras como homenaje al filósofo griego acusado de impiedad, lo condenaron y lo guillotinaron (13 de abril de 1793). Órdenes de Robespierre. Entre los crímenes de los que lo acusaron estaba el de «intentar destruir to-

da moral, borrar toda idea de lo divino y fundar el gobierno de Francia en los principios del ateísmo».[1]

El Ser Supremo fue el sustituto revolucionario del Dios católico, y los revolucionarios no vacilaron a la hora de poner al servicio del nuevo culto todas las formas y lugares del antiguo. En la catedral de Clermont-Ferrand (Auvernia), los nuevos gobernantes pintarrajearon, encima de la entrada principal, esta declaración: «El pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo y la inmortalidad del alma», y en París declararon Templo de la Razón a la catedral de Notre Dame. La nueva iglesia, cercana a los Jardines de Luxemburgo, consagrada luego a Santa Genoveva, pasó a ser el lugar en que descansarían los restos de los héroes nacionales de Francia, llamado el Panteón por la morada de los dioses de la antigua Grecia.

El vacío espiritual que dejaron los fanáticos anticlericales se llenó rápidamente con una nueva religión nacional, el culto de la Razón, del Ser Supremo, divulgada con la mayor energía por el propio Robespierre. Siempre sistemático, el dictador «incorruptible» se puso a buscar un modelo filosófico, un espíritu grande y noble que sirviera de resplandeciente ejemplo.

Para ese propósito, la moral evolucionista y hedonista de la rue Royale era peor que inútil: era una amenaza. ¿Cómo podía Robespierre proyectar los objetivos de la Revolución y la fe en sus objetivos fundamentales si el barón D'Holbach condenaba toda forma de religión y Diderot se cargaba toda creencia en la inmortalidad del alma? Para el fundador del nuevo culto del Ser Supremo, a un grupo de filósofos que se habían dedicado a argumentar contra todos los cultos había que combatirlo con la misma fuerza con la que se combatía a la Iglesia.

En lugar de tratarlos como a los heroicos padres fundadores de la Revolución, a los amigos de la rue Royale se los reconoció enseguida como sus enemigos. Hacía falta encontrar otra fuente de

inspiración filosófica, y el Primer Ciudadano encontró todo lo que buscaba en los escritos de Jean-Jacques Rousseau: una fe religiosa inquebrantable que unía la vida individual a un propósito trascendente y justificaba el recurso a una brutalidad aún mayor, y un culto de los sentimientos sanos que emancipaba la fe en los valores y las metas de la Revolución a partir del análisis filosófico.

Si la Razón era la diosa de los revolucionarios, Rousseau era el profeta de la Razón. Robespierre se lanzó a una deificación sistemática del ginebrino: «Oh, divino Rousseau», escribió, «tú me enseñaste a conocermelo. [...] Quiero seguir tu venerado sendero. [...] ¡Seré feliz si, en el curso peligroso que una revolución sin precedentes pone ahora ante nosotros, me mantengo siempre fiel a la inspiración que he encontrado en tus escritos!»^[2]

Y Robespierre se mantuvo fiel a su ídolo, y hasta tal punto que llevó despiadadamente a la práctica la visión política de Rousseau. Considerándose a sí mismo la única encarnación legítima de la voluntad general, envió a sus enemigos a la muerte sin ningún cargo de conciencia, aplicando la represión, el control, la censura y el terror que, según Rousseau, eran necesarios para que la sociedad se mantuviera virtuosa y pura.

Nada inspiró a Robespierre más entusiasmo que la tarea de idear la liturgia de una nueva religión civil que adorase al Ser Supremo, la diosa Razón. Masivas celebraciones públicas inspiradas en la misa católica comenzaron a organizarse en nuevos días festivos nacionales, durante los cuales un busto de Rousseau, tallado en una piedra de los muros de la Bastilla, se veneraba como la encarnación de la virtud y el padre espiritual de la nueva República.

Con un talento incomparable para la pompa clásica y el kitsch ideológico, el pintor Jacques-Louis David, el principal decorador de la Revolución, diseñó enormes estatuas de papel maché

de la Virtud, la Libertad y la Naturaleza, ésta dotada de múltiples pechos de los que manaba un agua refrescante que ochenta y seis ancianos (los departamentos franceses) bebían de un cáliz común. El 20 de pradiel del Año II del nuevo calendario republicano (8 de junio de 1794, para los no iniciados), Robespierre celebró en las Tullerías una ceremonia pública en honor del Ser Supremo. Asistieron miles de personas, e incluyó no sólo un largo sermón del líder, sino también la quema de una estatua del Ateísmo, cuyos escombros carbonizados dejaron al descubierto una efigie de la Verdad (por desgracia, ennegrecida por el humo).

Al aplicar su nueva religión, Robespierre no toleró oposición alguna, ni siquiera de los muertos. El 5 de diciembre de 1792, justo el día en que se disponía a pronunciar el famoso discurso en el que pedía la ejecución de Luis XVI, ordenó que se retirase e hiciera pedazos un busto de Helvétius que se encontraba en el Club de los Jacobinos junto a una efigie de Rousseau. Algunos revolucionarios habían celebrado a Helvétius por considerarlo partidario de un razonable gobierno republicano.

Para Robespierre, el filósofo era un enemigo que había sostenido que la religión sólo era una debilidad del espíritu humano, una superstición que amenazaba incluso la estabilidad de la sociedad. Helvétius había escrito que la religión criaba una casta de sacerdotes que vivían sin hacer nada y que sólo pensaban en adquirir riqueza y poder, una clase que terminaría convirtiéndose en el blanco de violentos levantamientos. Robespierre, que acababa de encabezar uno, y que empezaba a formar parte de una clase privilegiada que, apoyándose en una religión, se situaba en lo más alto del orden social, ya no podía enviar a Helvétius a la guillotina, pero sí, como mínimo, ordenar que se hiciera pedazos su retrato.

El *abbé* Raynal, otro de los amigos humanistas de D'Holbach, que aún seguía en Marsella durante la Revolución, pudo escapar con más suerte. Había colaborado con Diderot en la *Historia de*

las dos Indias, una virulenta acusación de la explotación capitalista. Raynal había escrito una carta a la Asamblea Nacional en la que pedía a los revolucionarios que tomaran un rumbo moderado y menos asesino. Vilipendiado por burgués, sólo su avanzada edad (ochenta y ocho años) impidió que terminase en la guillotina; así y todo, un busto suyo que se encontraba en el Club de los Jacobinos de Marsella fue trasladado al manicomio de la ciudad. Raynal murió de muerte natural en 1796.

Tras la caída y ejecución de Robespierre en 1794, la suerte de D'Holbach, Helvétius y Diderot experimentó un fugaz renacimiento gracias a Gracchus Babeuf, hombre de inclinaciones izquierdistas cuyo pensamiento político hoy se calificaría de igualitarismo, e incluso quizá de socialismo. Sin embargo, la «Conspiración de los Iguales», su tentativa de hacerse con el control del frágil buque del Estado, fue traicionada igual que él. Durante el juicio que se celebró en 1797, Babeuf citó en reiteradas ocasiones a Diderot, pero sólo para que considerasen a éste, con carácter póstumo, un peligroso enemigo del pueblo.

Mientras Rousseau era objeto de veneración pública, D'Holbach y Diderot cayeron víctimas de la política de la memoria nacional. Después de la Revolución a Diderot apenas se lo recordó como editor de una enciclopedia que ya había quedado obsoleta y como el autor de un puñado de novelas escabrosas y experimentales y de una pieza teatral, *El padre de familia*. (Incluso durante la Revolución, la obra siguió representándose en la Comédie Française, sin duda porque mostraba cómo una familia y, por extensión, toda una nación, podía reconciliarse con la figura paterna.) Con todo, se lo conocía, y se escribía sobre él, por ser un hombre sin respeto alguno por lo sagrado, un producto típico del inmoral Antiguo Régimen.

Fue Jean-François de la Harpe, un publicista de segunda fila que había hecho todo lo posible por caerle en gracia al *philosophe*, quien se ocupó de fortalecer la reputación de Diderot en la opinión pública. Diderot nunca había confiado en él. En 1771 había escrito a Louise d'Épinay: «Es una mente fría; tiene pensamientos, tiene buen oído, pero no tiene tripas, no tiene alma.»^[3] Y esta opinión se vio confirmada cuando, desde 1799 hasta su muerte en 1803, De la Harpe dio una serie de conferencias muy populares sobre literatura en las que denunció a su antiguo mentor por supuesta inmoralidad y falta de auténtico talento artístico, y en las que también condenó a todos los *philosophes*. «Diderot, Helvétius y otros sofistas hablaron en contra de la razón sin excusa ni medida»,^[4] se mofó durante su sistemática falsificación de las ideas de los ilustrados, en la cual atribuyó a Diderot dos obras de D'Holbach. Casi obsesivamente, el crítico descargó su bilis sobre sus amigos de antaño, castigándolos por supuestos pecados intelectuales y malignidad moral. Las conferencias resultaron tan lucrativas que De la Harpe las repitió varios años seguidos.

Si la reputación de Diderot como filósofo se encontraba bajo fuego sistemático, el público era incapaz de tomar una postura por él como escritor. Tras su muerte se publicaron varias ediciones piratas de sus obras, todas ellas incompletas y la mayoría muy corregidas, abreviadas y reescritas. Era casi imposible encontrar los textos originales, sobre todo porque la hija de Diderot, la que fuera la niña de sus ojos, estaba tan preocupada por ser una mujer respetable que ocultó los manuscritos de su padre. La primera edición francesa de la gran novela *El sobrino de Rameau* apareció en 1821, y de hecho fue una retraducción de la versión alemana firmada por Johann Wolfgang von Goethe. La primera vez que el público lector francés pudo leer el texto completo y no adulterado fue en la edición de Georges Monval publicada en 1891. La otra gran novela de Diderot, *Jacques el fatalista*, se publicó por primera vez en 1875, mientras que otros ma-

nuscritos originales aparecieron por primera vez bien entrado el siglo XX. Importantes pasajes de Diderot (por ejemplo, su contribución a la obra de Raynal) sólo se identificaron como tales después de la Segunda Guerra Mundial. La reputación de Diderot, como escritor y como filósofo, nunca se recuperó de esa fragmentación, que hundía sus raíces en la prohibición de sus obras durante la Revolución.

Pero, de no haber sido por eso, ¿habría llegado a ser Diderot un filósofo famoso? Durante su temporada en la cárcel de Vincennes lo habían obligado a firmar una declaración en la que prometía no volver a escribir libros filosóficos, y la amenaza de volver a la cárcel, esta vez para siempre, pendió sobre él toda la vida. Su obra es ecléctica, en parte porque era a la vez un conversador y autor de obras de ficción y un escritor metódico. Estos dos factores conspiraron contra el reconocimiento de Diderot como pensador de primera línea. El siglo XIX fue una época de grandes sistemas, fue el siglo de las *Críticas* de Kant, de las soberbias exposiciones de Hegel, de Marx y *El capital*. De Diderot puede decirse que simplemente no encontró el molde: lo mejor de su pensamiento se encuentra en las cartas, en los textos de ficción, en los escritos sobre arte y en los ensayos sobre otras obras.

Diderot no publicó ninguna gran obra de filosofía sistemática que pudiese haber fundado su reputación en un ambiente obsesionado por las respuestas que lo abarcaban todo. Además del carácter heterogéneo de sus escritos, su constante y provocadora ambivalencia hace imposible leer al *philosophe* como a un autor dogmático. Su obra es chispeante y a menudo provoca, y en última instancia siempre deja al lector que tome sus decisiones solo. De resultas de ello, hasta los historiadores y los filósofos que deberían ser sus aliados naturales lo han pasado por alto con demasiada frecuencia. Por ejemplo, el escritor francés Michel Onfray ha protagonizado una verdadera sensación editorial con su *Contrahistoria de la filosofía*, que se concentra en autores materialis-

tas y ateos. En su libro *Los ultras de las Luces* dedica capítulos enteros a sus ídolos particulares, como La Mettrie, Meslier, Helvétius y D'Holbach, pero no a Diderot.

Si Diderot pudo ser demasiado ecléctico para el sistemático siglo XIX, D'Holbach, en cambio, construyó un edificio filosófico bien equilibrado. Sus obras se habían publicado en el más estricto secreto, y con varios seudónimos, por lo cual tuvieron que pasar décadas, y en algunos casos, siglos, para determinar fehacientemente su autoría. Con todo, aun después de que se le atribuyeran obras tan importantes como el *Sistema de la naturaleza*, su materialismo y su ateísmo intransigentes impidieron que el barón entrase en el canon filosófico.

Oculto detrás de varios seudónimos en vida, D'Holbach siguió siendo un autor desconocido después de su muerte, pese a que obras como el *Sistema* y sus polémicas antirreligiosas se reimprimieron con frecuencia y a menudo en secreto, y aunque las leyeron con admiración figuras como el Marqués de Sade y Karl Marx. No obstante, el *establishment* filosófico, esclavo de Immanuel Kant y Friedrich Wilhelm Hegel, siguió sin mostrar el menor interés por la obra del barón, y los historiadores de la filosofía del siglo XIX tendieron a considerarlo un enciclopedista menor y un propagador de blasfemias.

El primer renacimiento del pensamiento de D'Holbach se produjo en el seno de una sociedad cuya despiadada represión del librepensamiento lo habría horrorizado. Los pensadores del partido de la Unión Soviética prestaron a D'Holbach (y a Helvétius y Diderot) una atención considerable porque su materialismo encajaba en la línea ideológica oficial. Intentaron captar a los *philosophes* para sus fines, pese a que el totalitarismo de la voluntad general que impusieron a la sociedad era, ideológicamente,

mucho más cercano al *Contrato social* de Rousseau que a cualquier cosa que el barón hubiese escrito.

La breve fama de D'Holbach como precursor, según la historia soviética, del marxismo-leninismo, pudo contribuir a que su nombre se sumiera en la oscuridad después de 1989. En un mundo académico esclavo de la teoría literaria posmoderna y posestructuralista no había lugar para las obras de un filósofo franco cuyo objetivo principal había sido ser absolutamente claro. A Diderot, al menos, se lo podía considerar un artista subversivo, pero en el caso de D'Holbach no había nada a lo que enfrentarse aparte de lo esencial de su razonamiento.

A causa de este abandono académico, D'Holbach ha quedado relegado al olvido. No hay una biografía importante sobre su persona (un trabajo que, sin duda alguna, sería muy difícil dado que la documentación sobre su vida es escasa y la mayor parte de sus cartas se han perdido), y la mayoría de sus obras están agotadas o publicadas solamente en pequeñas editoriales, y a menudos mal editadas. Su nombre aparece en algunas historias de la filosofía, pero con frecuencia sólo como mecenas de la *Encyclopédie* y anfitrión de filósofos cuyas obras raramente se leen. Fue uno de los hombres más valerosos e intelectualmente lúcidos y clarividentes del siglo XVIII, pero hoy es poco más que un nombre que aparece en las notas al pie de algunos libros sobre la Ilustración.

Durante el siglo XIX fueron muy pocos los que reconocieron y comprendieron los logros de la Ilustración radical. Los románticos encontraron ecos de su pensamiento en el elogio de las pasiones llevado a cabo por Diderot, pero no se interesaron por su insistencia en la racionalidad, ni por la actitud desdeñosa de Diderot, D'Holbach, Helvétius y Hume para con los misterios de la metafísica. Los románticos querían misterio, y buscaron la

verdad en los rincones más oscuros de la mente; no podían soportar que la luz brillase con demasiada fuerza en el fascinante crepúsculo del asombro. Y encontraron lo que buscaban en la atormentada búsqueda del alma y en la autoestilización de Rousseau, cuyo calvinismo informó el pensamiento romántico sobre el destino, las emociones, la culpa y la redención.

En filosofía, el siglo XIX fue la época del idealismo alemán, de Kant y de Hegel, enseñados y venerados en las universidades de todo el mundo como la única tradición válida. Los historiadores de la filosofía, como los alemanes Heinrich Ritter y Karl Vorländer, canonizaron sus obras, y los libros de texto de estos profesores, a menudo en varios volúmenes, llegaron a ser moneda corriente en toda Europa, relegando a los miembros de la Ilustración radical al rango de rareza histórica, una pandilla de pensadores del montón. En su obra clásica sobre la historia de la filosofía (*Geschichte der Philosophie*, 1903), Vorländer llama a Diderot «mente versátil», y añade que sólo tuvo una visión parcial y que «no articuló pensamientos filosóficos originales ni tuvo un efecto duradero en su época». A D'Holbach, «recatado y afectuoso», lo describe como un escritor seco (cosa que fue, además de importante), incapaz de comprender la filosofía metafísica y la «naturaleza íntima del cristianismo».^[5] El siguiente capítulo, muy extenso, está dedicado al genio de Rousseau.

La Ilustración que el siglo XIX, capitalista e imperialista, aplaudió y exigió fue la versión moderada representada por Voltaire, que siempre había sabido de qué lado untar el pan, y por los exponentes del idealismo, sobre todo Immanuel Kant. Lo que se discutía era el escepticismo. Los ilustrados radicales habían sostenido que no hay una gran Verdad metafísica, y que, en consecuencia, el único conocimiento valioso se basa en la evidencia. Haz lo que es útil; evita lo que es perjudicial para ti o para los demás.

Si bien esta enseñanza moral tenía la ventaja de ser sencilla y fácil de entender, era una espina clavada en la floreciente sociedad capitalista (tanto la europea como la norteamericana) y en sus imperios coloniales. Contrarios siempre a la «conspiración de curas y magistrados», a las reivindicaciones de superioridad nacional, a la explotación de los pobres y a la opresión de los pueblos en costas extranjeras, los radicales se opusieron a la marea intelectual del siglo.

El siglo XIX necesitaba una tradición filosófica que justificara la aventura colonial y la explotación industrial de la mano de obra barata, y se volvió hacia la Ilustración moderada, de cuño racionalista, que ofrecía una justificación filosófica de la fe religiosa. Meslier, Diderot y D'Holbach habían señalado que la religión organizada conduce a una unión nefasta de curas y magistrados, y las grandes sociedades burguesas del siglo XIX basaban su autoridad y su jerarquía social precisamente en dicha unión. En consecuencia, los historiadores de la filosofía, a ambos lados del Atlántico, hicieron hincapié en un siglo XVIII religioso y en última instancia deísta, con Kant y Voltaire como principales exponentes.

En ese modelo de historia, Immanuel Kant desempeñaba una función similar a la que había desempeñado Descartes para el siglo XVII; sus magníficas investigaciones metafísicas dejaban una puerta abierta por la cual Dios podía volver a entrar en la filosofía. Kant sostuvo que son nuestros sentidos los que determinan cómo se nos presenta el mundo, y que es posible que nunca podamos percibir las cosas como de verdad son, las «cosas en sí». No obstante, en lugar de aceptar que no podemos saber nada que esté más allá de nuestra percepción, y que no tiene sentido hablar de lo que no podemos saber, conjeturó una realidad puramente esencial y espiritual inaccesible al entendimiento humano, una realidad en la que podríamos imaginar la existencia de una divinidad más allá de lo que pueden captar nuestros senti-

dos. Se puede leer a Kant sin miedo a que peligren nuestras creencias religiosas, ya que éstas siempre se pueden volver a guardar sanas y salvas entre las «cosas en sí». Voltaire, el ingenioso y crítico comentarista opuesto al exceso religioso, también encajaba bien en los designios de una civilización que se consideraba a sí misma científica y racionalista sin ser, por ello, antirreligiosa o antipatriótica.

Vale la pena comprender esta idea de racionalismo, de razón científica en armonía con la posibilidad de una fe religiosa, que aún sigue prevaleciendo en nuestra manera de comprender la Ilustración. La idea kantiana de razón pura no sólo fue un campo de investigación filosófica; también representó un ideal cultural: si pudiéramos racionalizar el mundo en su integridad, si pudiéramos librarnos de los instintos animales y de los impulsos irreflexivos, el mundo sería un lugar mejor.

El siglo XIX reescribió la historia del pensamiento ilustrado del XVIII y, al hacerlo, eliminó o, como mínimo dejó al margen, a radicales como Diderot, D'Holbach y Helvétius, que reivindicaron la primacía de las pasiones y cuya idea de la razón estaba teñida de escepticismo. Para ellos, la fuerzas irracionales de la naturaleza humana pueden, tal vez, entenderse y gobernarse, pero no abolirse, ni deberíamos hacerlo. La *volupté* es a la vez el instinto primario y el objetivo que ese instinto persigue.

En principio, somos organismos naturales cuyo único objetivo es sobrevivir y procrear. Podemos vivir mejor utilizando nuestras facultades racionales, pero éstas dependen de nuestra constitución física. La idea de Diderot, en el sentido de que siempre hay «un poco de testículo», un aspecto erótico, incluso en los sentimientos más sublimes, es mucho más cercana a Freud que los sueños idealistas de una razón pura.

Para los radicales ilustrados, toda creencia en la racionalidad de los seres humanos o del mundo era implícitamente teológica.

Según los argumentos deístas, la vida ha de tener una razón, un sentido, porque la creación misma está informada por una razón suprema, un propósito divino que se expresa en el orden universal. Decir que debe haber una razón es otra manera de decir que tiene que haber un Dios. Desde esta perspectiva, está claro por qué Voltaire y Kant no pudieron abandonar por completo la convicción de que la humanidad era, en última instancia, racional, y de que, por deducción, una sociedad absolutamente racional daría lugar a un mundo en que el vicio no tendría cabida.

La Ilustración blanda de Kant y Voltaire era muy acorde con los valores burgueses. Se celebraba la razón, pero se la dejaba confinada a la ciencia, donde no amenazaba con violar el terreno sagrado de la religión. Idealmente, el espíritu humano se veía como algo abstracto y puro. Unido con la fe, formaba una pesada puerta trampa bajo la cual se encerraba, una vez más, la culpa constante del deseo y la pasión en un desagradable *souterrain* de la naturaleza humana.

Con la ayuda de Kant y de Voltaire se pudo guardar bajo llave la sucia región de los instintos oscuros. Esta solución necesitaba una cantidad nada desdeñable de negación emocional, pero para ello se contaba con una gran ayuda: Rousseau brindaba a sus seguidores la oportunidad de examinar sus propios instintos oscuros y encontrar el camino que conducía hacia el perdón de Dios a través del arrepentimiento y de la emoción purificada.

No ha de sorprendernos, por tanto, que el capitalista siglo XIX sintonizara con el culto kantiano de la razón. Al fin y al cabo, el objetivo de la industrialización era racionalizar la sociedad el máximo posible, optimizar los procesos de manufactura, como la división del trabajo y la cadena de montaje, y conseguir la planificación y el control cada vez más eficaces de absolutamente

todo, desde el transporte y el ocio hasta el sexo, el castigo y el entretenimiento. La época que construyó las grandes estaciones y fábricas también levantó las cárceles más grandes, y todo según los mismos principios organizativos de la producción y el abastecimiento estrictamente gestionados. Cuando, en el siglo xx los marxistas Max Horkheimer y Theodor W. Adorno publicaron *Dialéctica de la Ilustración* (1947), habían sido testigos (y habían escapado) de la parodia más monstruosa de esa lógica: el asesinato industrializado de seres humanos en los campos de exterminio nazis.

Aun cuando la lógica de la Ilustración racionalista, deísta y moderada no conduzca necesariamente a Auschwitz, tiene tendencia a deshumanizar, a subyugar los deseos y los impulsos humanos para someterlos a las necesidades incuestionables de un sistema que es, en sí mismo, una criatura de la razón humana. Como señalaron Adorno y Horkheimer, y como había afirmado Marx antes que ellos, produce una sensación de alienación entre los que viven en él, conduce hacia un mundo dominado por el avance imparable del reloj y por las necesidades de las máquinas y las fábricas, de los mercados y las grandes corporaciones: el pesadillesco mundo fabril de Charlie Chaplin en *Tiempos modernos*.

Si la Ilustración moderada y deísta pasó a ser una justificación y una manera de moldear la sociedad hasta convertirla en una máquina encaminada hacia la productividad y el control, la visión de los radicales entre aquellos que se reunían en el salón de D'Holbach fue muy diferente. Puesto que vivieron en una época agobiada por la a menudo cruel autoridad de la Iglesia, la polémica estridente y belicosa dominaba parte de sus escritos, pero más allá de la batalla política inmediata sonaba otra voz, más suave, que alentaba a todos a disfrutar de la vida y a reivindicar el derecho a vivir con dignidad y en libertad.

Los amigos que se reunían alrededor de la mesa del barón no habían inventado esas ideas. Se habían inspirado en la escueta tradición del librepensamiento occidental, desde Epicuro y Lucrecio hasta Spinoza y Bayle, y la habían desarrollado. Los razonamientos fueron desarrollándose e intensificándose durante sus debates, y encontraron nueva munición en los descubrimientos científicos, un apoyo empírico con el que hasta entonces no habían contado. El humanismo radical que impregna sus obras lo leyó y comprendió un reducido grupo de mentes excepcionales, entre las que figuraron no sólo los poetas Johann Wolfgang von Goethe (al que le encantaba Diderot, pero detestaba a D'Holbach), Heinrich Heine y Percy Bysshe Shelley, sino también Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.

Con la perspicacia que lo caracteriza, Nietzsche intuyó la modernidad de Diderot cuando escribió que Voltaire era «la última mente de la vieja Francia; Diderot la primera de la nueva».^[6] La oposición implacable de D'Holbach a los valores cristianos inspiró a Nietzsche sus escritos contra la «moral esclava» del cristianismo. Su ideal para la humanidad, el sabio Zaratustra, también acusa una fuerte influencia del énfasis, de base epicúrea, puesto en cultivar la personalidad abrazando el deseo y viviendo por, pero no contra, las pasiones, y transformándolas de mero instinto físico en una búsqueda espiritual.

Sigmund Freud, al que el crítico Peter Gay llama «el discípulo más distinguido» de los *philosophes*,^[7] hizo de destruir las ilusiones su misión personal. El trabajo de base lo encontró ya hecho en las críticas de D'Holbach y Hume. Pero fue Diderot y su exploración de las pasiones y de las fuentes irracionales de la personalidad quien le influyó con más fuerza. Un siglo antes de que Freud se pusiera a trabajar, Diderot ya había escrito sobre los niños pequeños en *El sobrino de Rameau*, una novela que Freud conocía y admiraba: «Si el pequeño salvaje quedara abandonado a sí mismo, si conservara toda su imbecilidad y si a la escasa razón

del niño de cuna añadiera las pasiones violentas de un hombre de treinta años, estrangularía al padre y se acostaría con la madre.»^[8]

Transcurridos algo más de dos siglos desde que el salón de D'Holbach cerrase sus puertas por última vez, seguimos teniendo que elegir entre el culto del sentimiento y el odio a uno mismo secularizado de Rousseau, el cinismo mundano de Voltaire y la ética del hedonismo ilustrado que defendieron los *habitués* de la rue Royale. Desterrados desde hace tiempo a los márgenes de la historia por una sociedad que no quiere oír, su mensaje terminó ahogado por otras voces; las obras de sus partidarios primero fueron quemadas en público y luego sólo las leyó un grupo selecto. El traslado triunfal de los restos de Voltaire y Rousseau al Panteón fue una manera de sellar simbólicamente, ante la opinión pública, su victoria sobre sus adversarios filosóficos.

Diderot yace en un osario anónimo, sus huesos están dispersos, y los guardianes de la tumba de D'Holbach niegan que allí se encuentren los restos del barón. No obstante, las ideas de la Ilustración radical siguen con nosotros, tan vibrantes como siempre. Siguen siendo fuertes, hermosas, un desafío a las suposiciones no cuestionadas, y a menudo dañinas, sobre las que se basan tantas cosas de nuestra vida. No hay tumbas que visitar, no se pueden tomar fotografías delante de un sarcófago, pero las ideas siguen vivas.

«Dejamos realmente de existir para vivir en su recuerdo», había escrito Diderot acerca de aquellos que vendrían después de él. El *philosophe* pensaba que la inmortalidad sólo era una «quimera de las grandes almas», y, sin embargo, es real, existe en la mente de todos los lectores que se han sentido y aún siguen sintiéndose atraídos por sus discusiones, los que comparten sus temores, su entusiasmo y su esperanza.

LOS PROTAGONISTAS

Es tan grande la variedad y la riqueza en lo que a materiales y personalidades se refiere, que, frente a tantos libros, cartas, artículos, novelas y otros textos y documentos, he tenido que elegir y dejar fuera muchas cosas que me habría gustado incluir, pero que habrían superado con creces las dimensiones de este libro. En consecuencia, la siguiente lista está lejos de ser exhaustiva, y en ella no ocupan un lugar todos los invitados al salón de D'Holbach, ni siquiera todos los invitados habituales. Este glosario presenta, en cambio, a los personajes principales del libro. Para una lista más completa, véase Alan Charles Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1976).

ALEMBERT, JEAN LE ROND D' (1717-1783). Brillante matemático y coeditor de la *Encyclopédie*, renunció tras la gran crisis del proyecto enciclopedista (1759). Mantuvo con Diderot una relación cordial, aunque distante, y es posible que visitara el salón de la rue Royale sin llegar nunca a ser un invitado habitual.

BOULANGER, NICOLAS-ANTOINE (1722-1759). Ingeniero civil e historiador, fue uno de los primeros miembros del círculo de D'Holbach. Tras su muerte prematura, el barón utilizó su apellido como seudónimo para firmar algunas de sus obras más importantes.

BUFFON, GEORGES-LOUIS LECLERC, CONDE DE (1707-1788). El zoólogo más importante de su época y un consumado e influyente político. Invitado ocasional *chez* D'Holbach en los primeros días del salón, dejó de asistir probablemente porque le molestaba que Diderot lo dejara fuera de la conversación y brillase más que él.

ÉPINAY, LOUISE-FLORENCE PÉTRONILLE TARDIEU D'ESCLAVELLES D' (1726-1783). Novelista y mecenas de Rousseau, tuvo su propio salón. Fue aman-

te de Friedrich Melchior Grimm. Su novela *Historia de la señora de Montbrillant* es un retrato extraordinario de su tiempo y sus amistades.

DIDEROT, DENIS (1713-1784). Filósofo, novelista, dramaturgo, ensayista y redactor jefe de la *Encyclopédie*. Uno de los amigos más íntimos de D'Holbach y fuerza central de la Ilustración radical, es sencillamente uno de los más grandes pensadores de la Europa moderna y también un hombre con el que a uno le habría encantado cenar.

FALCONET, ÉTIENNE-MAURICE (1716-1791). Escultor con el que Diderot mantuvo correspondencia sobre la posteridad.

FRANKLIN, BENJAMIN (1706-1791). Embajador de los Estados Unidos en Francia. Durante su estancia en París (1776-1785) conoció a la mayoría de las figuras más destacadas del mundillo literario de la capital. No hay pruebas de que asistiera al salón de D'Holbach, pero es probable que alguna vez se contara entre los invitados.

GALIANI, FERDINANDO, ABBÉ (1728-1787). También conocido como «Machiavellino», fue un invitado habitual en la rue Royale mientras ocupó el cargo de secretario de la embajada del Reino de Nápoles (1759-1769). Fue uno de los invitados más ingeniosos del salón, y uno de los pocos que se atrevía a plantarle cara a Diderot, ya que le encantaba provocarlo con dosis bien medidas de deísmo.

GARRICK, DAVID (1716-1779). Gran actor y empresario teatral londinense, visitó París en varias ocasiones en la década de 1760 y llegó a ser amigo y corresponsal de por vida de Diderot y D'Holbach, que admiraban su talento interpretativo.

GRIMM, FRIEDRICH MELCHIOR (1723-1807). Alemán de nacimiento, llegó a París muy joven e hizo una carrera extraordinaria como diplomático independiente para casas aristocráticas alemanas y rusas. Fue el director de *Correspondance littéraire*, revista literaria no sujeta a la censura porque era manuscrita y se enviaba por valija diplomática. Fue el publicista más importante de la Ilustración, amigo íntimo de Diderot, amante de Louise d'Épinay e invitado habitual en el salón de la rue Royale.

HELVÉTIUS, CLAUDE-ADRIEN (1715-1771). Acaudalado funcionario público que tuvo su propio salón filosófico y se volcó cada vez más en la filosofía. La publicación de *Del espíritu*, obra en la que defiende una moral utilitaria, provocó un escándalo y lo forzó a retirarse de la vida pública. Fue íntimo amigo de Diderot y D'Holbach.

HOLBACH, PAUL HENRI THIRY, BARÓN D' (1723-1789), nacido Paul Heinrich Dietrich Holbach en Alemania. Lo llevaron a París cuando aún era un niño; estudió en la capital francesa y en la Universidad de Leiden. Tras heredar la fortuna de su tío, se dedicó a la ciencia, a la traducción de obras científicas del alemán y del latín y a escribir una serie de obras ateas muy rigurosas, que publicó con diversos seudónimos. En su casa de la rue Royale Saint-Roch, hoy rue des Moulines, abrió su salón a hombres de letras de mentalidad afín a la suya todos los jueves y domingos. El salón de D'Holbach llegó a ser el lugar de encuentro intelectual más importante de toda Europa.

HUME, DAVID (1711-1776). Nacido en Edimburgo, escribió sus revolucionarias obras filosóficas cuando aún no había cumplido los treinta años. Más tarde fue profesor particular, historiador y funcionario público, en parte porque temía volverse loco si continuaba profundizando su filosofía radical. En consecuencia, en vida se lo conoció principalmente como autor de la monumental *Historia de Inglaterra*. Secretario de la embajada británica en París de 1763 a 1765, formó parte del círculo de D'Holbach y siguió en contacto con éste y con Diderot tras su regreso a Gran Bretaña. Su intento de ayudar a Rousseau terminó mal.

LESPINASSE, JULIE-JEANNE ÉLÉONORE (1732-1776). Compañera de por vida de D'Alembert, tuvo su propio salón. Es uno de los personajes de *El sueño de D'Alembert*, de Diderot.

MARMONTEL, JEAN-FRANÇOIS (1723-1799). Periodista y escritor, invitado habitual en el salón de D'Holbach y, más tarde, secretario perpetuo de la Académie Française. Sus testimonios sobre los sucesos y tejamanes del salón de la rue Royale están teñidos por su tardío anhelo de respetabilidad como *immortel* e historiador de la casa real.

MORELLET, ANDRÉ, ABBÉ (1727-1819). Economista y panfletista, Voltaire lo apodó “abbé mords-les” (“abbé, muérdeles”) por su incisividad. Fue un invitado habitual a la mesa de D'Holbach.

RAYNAL, GUILLAUME-THOMAS-FRANÇOIS, ABBÉ (1713-1796). Ex jesuita, fue economista y periodista. Junto con Diderot escribió la *Historia de las dos Indias*, un ataque virulento contra el colonialismo y la esclavitud. Amenazado de arresto por sus publicaciones, huyó a Prusia y luego a Rusia, pero finalmente regresó a Francia.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1712-1778). Nacido en Ginebra, llevó una vida inestable e inquieta; hacia 1742 llegó a París, donde entabló amistad con Diderot. Los dos fueron inseparables, y al principio Rousseau fue uno de los principales colaboradores de la *Encyclopédie*. Sin embargo, en 1758, enfadado y cada vez más paranoico, rompió con Diderot y D'Holbach, pues creía que ambos querían destrozar su reputación, y también con Louise d'Épinay, su mecenas y amiga. Cuando Hume lo llevó a Inglaterra en 1765, Rousseau primero se lo agradeció, pero no tardó en acusarlo de traición en un asunto que dio la vuelta a Europa y que constituyó su ruptura final con la Ilustración y sus protagonistas.

SMITH, ADAM (1723-1790). Economista y filósofo moral escocés, también íntimo amigo de David Hume. En 1764 y 1765 visitó París, donde Hume lo introdujo en el salón de D'Holbach.

STERNE, LAURENCE (1713-1768). Escritor y coadjutor protestante inglés cuya novela *Tristram Shandy* fue uno de los libros preferidos de Diderot. Visitó París, donde asistió al salón de D'Holbach, en 1762.

VOLLAND, «SOPHIE» LOUISE-HENRIETTE (1716-1784). Amante y amiga de Diderot, a quien dirigió quinientas cincuenta y tres cartas. Sophie y Denis se conocieron en 1755, y permanecieron unidos hasta que comenzaron a distanciarse durante la última década de la vida de ella. Es probable que Diderot no se enterase de su muerte, ya que Sophie falleció sólo cuatro meses antes que él.

VOLTAIRE, antes FRANÇOIS-MARIE AROUET (1694-1778). El santo patrono de la Ilustración. Vivió exiliado en Suiza, desde donde se carteó con príncipes y hombres de letras, a quienes también prestó importantes cantidades de dinero. Fue el principal *entrepreneur* de la Ilustración, pero tuvo una actitud ambivalente respecto del salón de D'Holbach y desconfió de aquellos que podían eclipsarlo. No se abstuvo de divulgar rumores ni de ridiculizar a rivales potenciales con vistas a obstaculizar los progresos de éstos y asegurar su propia posición.

WALPOLE, HORACE (1717-1797). Acaudalado aristócrata y literato inglés, conoció el salón de D'Holbach durante su visita a París en 1765. No habituado al tono abierto de las discusiones de la rue Royale, la experiencia no le resultó agradable y terminó detestando a D'Holbach y sus amigos.

WILKES, JOHN (1725-1797). Publicista y político radical inglés que conoció a D'Holbach durante su paso por la Universidad de Leiden. Huyendo de la persecución política en Londres, llegó a París en 1765 y allí renovó su amistad con el barón y su círculo.

UNA BIBLIOGRAFÍA MUY SELECTIVA

Una bibliografía completa sobre las personas y los temas de este libro sería de poca utilidad para aquellos lectores lo bastante curiosos para seguir documentándose sobre las ideas que en él se exponen. La documentación existente se halla increíblemente mal distribuida y requiere una aclaración. Por ejemplo, se han publicado cientos de textos sobre hasta casi el último detalle de las obras de Rousseau y Voltaire, pero apenas hay nada útil sobre D'Holbach, y ni siquiera contamos con una exposición coherente de las obras de Diderot. Con la esperanza de ayudar a los lectores en la búsqueda de otras lecturas, sobre todo de obras originales traducidas y buenas crónicas históricas, he hecho un poco de jardinería y podado todo salvo lo esencial, por lo general en buenas traducciones inglesas.

LA ILUSTRACIÓN

Para obras generales sobre la Ilustración, una época que en los últimos años ha perdido parte del favor científico, recomendaría, como el mejor trabajo, el más agudo y elegante, la obra de Peter Gay *The Enlightenment: An Interpretation*, vols. 1, *The Rise of Modern Paganism*, y 2, *The Science of Freedom* (Nueva York, Knopf, 1966-1969) [trad. castellana: *La edad de las luces I y II*, Barcelona, Ediciones Folio, 1995]. Un clásico sobre el tema es Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), en trad. inglesa: *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1968) [trad. castellana: *Filosofía de la Ilustración*, Madrid, 1993].

Entre los libros más recientes me gustaría recomendar especialmente, de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, Oxford University Press, 2001), que también incluye una excelente bibliografía, y la obra de Michel Onfray —muy amena e interesante, si bien algo tendenciosa e inexacta— titulada *Les Ultras des lumières* (París, Grasset, 2008) [trad. castellana: *Los ultras de las Luces*, Barcelona, Anagrama, 2010]. Y, a manera de lectura adicional —y un verdadero placer—, la elegante y aguda obra de Robert Darnton *The Great Cat Massacre and Other Episodes from French Cultural History* (Nueva York, Basic Books, 1999) [trad. castellana: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1987].

En cuanto a las fuentes primarias, el servicio digital de la Bibliothèque Nationale [France] ofrece un extenso y manejable catálogo de ediciones originales, con motor de búsqueda y posibilidad de descarga gratuita (<http://gallica.bnf.fr>).

D'HOLBACH Y SU CÍRCULO

Son pocos los libros sobre el círculo de D'Holbach, y ninguno de ellos es reciente, pero para una información detallada y bien estructurada recomiendo Alan Charles Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1976), y Max Pearson Cushing, *Baron d'Holbach: A Study of Eighteenth-Century Radicalism in France* (Nueva York, B. Franklin, 1971). También interesantes son René Hubert, *D'Holbach et ses amis* (París, 1928); C. Avezac Lavigne, *Diderot et la société du baron d'Holbach* (1875, reimpresión: Ginebra, Slatkin, 1970), y S. F. Genlis, *Les Dinners du baron d'Holbach, dans lesquels se trouvent rassemblés, sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du 18^e siècle* (París, 1822).

OBRAS DE DIDEROT

Prolífico y versátil, Diderot publicó una serie muy ecléctica de obras, de las cuales sólo se hallan ampliamente disponibles sus textos de ficción y selecciones de la *Encyclopédie*. A los lectores franceses les recomendaría la excelente colección de las obras (casi) completas de Diderot, editadas y anotadas por Laurent Versini y publicada en cinco volúmenes por Robert Laffont (París, 1994-1997).^[3a]

A continuación doy una pequeña selección de traducciones inglesas:

Diderot, Denis, *Diderot on Art*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1995 [véase en castellano: *Escritos sobre arte*, Madrid, Siruela, 1994].

—, *Diderot's Early Philosophical Works*, Nueva York, AMS, 1973 [véase en castellano: *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1981].

—, *Diderot's Letters to Sophie Volland: A Selection*, Londres, Oxford University Press, 1972 [véase en castellano: *Cartas a Sophie Volland*, El Acanilado, Barcelona, 2010].

—, *Jacques the Fatalist and His Master*, trad., Oxford, Oxford University Press, 1999 [trad. castellana: *Jacques el fatalista*, Madrid, Alfaguara, 2004].

—, *Memoirs of a Nun*, Nueva York, Knopf, 1992 [trad. castellana: *La religiosa*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002].

—, *Political Writings*, Cambridge, Oxford University Press, 1992 [trad. castellana: *Escritos políticos*, Madrid, Fondo Editorial Mixto, 1989].

—, *Rameau's Nephew; and First Satire*, Oxford, Oxford University Press, 2006 [trad. castellana: *El sobrino de Rameau*, Barcelona, Verticales de Bolsillo, 2008].

—, *This Is Not a Story and Other Stories*, Oxford, Oxford University Press, 1993 [trad. castellana: *Esto no es un cuento y otros títulos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985].

OBRAS SOBRE DIDEROT

Diderot, de Arthur M. Wilson (Nueva York, Oxford University Press, 1972), es la biografía más autoritaria, más humana y amena de entre un escaso grupo de títulos serios sobre el *philosophe*, aunque también son esclarecedores los pasajes correspondientes de Peter Gay, *Enlightenment* (véase más arriba), y P. N. Furbank, *Diderot: A Critical Biography* (Nueva York, Knopf, 1992) [trad. castellana: *Diderot*, Barcelona, Editorial Salamandra, 1994]. Para los lectores interesados en el trabajo de Diderot como editor de la *Encyclopédie*, me permito sugerir mi obra *Enligh-*

tening the World: Encyclopédie, the Book That Changed the Course of History (Nueva York, Palgrave MacMillan, 2005). El título — más sobrio de la edición británica es *Encyclopédie: The Triumph of Reason in an Unreasonable Age* (Londres, Fourth State, 2004) [trad. castellana: *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2007].

OBRAS DE D'HOLBACH

Sólo tres obras de Paul Henri Thiry d'Holbach se hallan disponibles en traducción inglesa. Cito aquí las ediciones canónicas, si bien hay otras a punto de quedar agotadas: *Christianity Unveiled: Being an Examination of the Principles and Effects of the Christian Religion*, trad. de W. M. Johnson (Nueva York, Gordon, 1974) [trad. castellana: *El cristianismo al descubierto*, Pamplona, Laetoli, 2008]; *The System of Nature*, 3 vols. (Nueva York, Garland, 1984) [trad. castellana: *Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Laetoli, 2008], y *Good Sense*, trad. de Anna Knoop (Amherst, Nueva York, Prometheus Books, 2004) [trad. castellana: *El buen sentido*, París, Librería Hispano-Americana, 1834]. Las cartas de D'Holbach que se han conservado (relativamente pocas, y algunas de ellas en original alemán) se encuentran recopiladas en *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, ed. de Hermann Sauter y Erich Loos (Wiesbaden, Franz Steiner, 1986).

La mayor parte de la inmensa producción del barón sólo está disponible en francés, y a menudo únicamente en la edición original del siglo XVIII; por suerte, ahora todas las obras se hallan disponibles en el excelente portal de la Bibliothèque Nationale de France: <http://gallica.bnf.fr>

OBRAS SOBRE D'HOLBACH

No existe una biografía exhaustiva del barón, y la mayoría de las obras son muy especializadas o se encuentran agotadas u obsoletas. En inglés, la más accesible es Max Pearson Cushing, *Ba-*

ron d'Holbach: *A Study of Eighteenth-Century Radicalism in France* (Nueva York, B. Franklin, 1971). También cabe destacar:

Harthausen, H., H. Mercker y H. Schröter, *Paul Thiry von Holbach: Philosoph der Aufklärung, 1723-1789: Katalog zur Ausstellung vom 11.6-2.7.1989 auf Hambacher Schloss anlässlich des zweihundertsten Todesjahres*. Pfälzische Arbeiten zum Buch- und Bibliothekswesen und zur Bibliographie. Heft 15. Speyer, Pfälzische Landesbibliothek, 1989 (el catálogo de la exposición está en alemán).

Naville, Paul, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, edición revisada (París, Gallimard, 1967).

Sandrier, A., *Le Style philosophique du baron d'Holbach* (Honoré Champion, París, Gallimard, 2004).

Vercruysse, J., *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach* (París, Minard, 1971).

Wickwar, W. H., *Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution* (Londres, Allen & Unwin, 1935).

DAVID HUME

Las principales obras filosóficas de Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* [trad. castellana: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2010] y *A Treatise on Human Nature* [trad. castellana: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2011], así como *Dialogue Concerning Natural Religion* [trad. castellana: *Diálogos sobre la religión natural*; Madrid, Tecnos, 2011], están ampliamente disponibles en numerosas ediciones. Para los interesados en leer obras sobre el filósofo recomiendo, a manera de útil introducción, de Roderick Graham, *The Great Infidel: A Life of David Hume* (Edimburgo, Birlinn, 2006), y también la obra de James Buchan, bellamente escrita, *Capital of the Mind: How Edinburgh Changed the World* (Londres, John Murray, 2003), sobre el contexto intelectual y cultural del desarrollo filosófico de Hume.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Son muchas las ediciones y traducciones de las *Confesiones*, del *Contrato social*, del *Discurso sobre la desigualdad* y de las novelas *Emilio* y *Julia* o *la Nueva Eloísa*. No obstante, en lo que respecta a una biografía del filósofo, hay, para mi gusto, muchos candidatos

que lo admiraron al punto de rozar la hagiografía. La obra en 3 volúmenes de Maurice Cranston —*Jean-Jacques: The Early Life and Works of Jean-Jacques Rousseau* (Nueva York, Norton, 1983), *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau 1754-1762* (Chicago, University of Chicago Press, 1991) y *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago, University of Chicago Press, 1997)— sigue considerándose la biografía clásica, mientras que *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, de Leo Damrosch (Boston, Houghton Mifflin, 2005), si bien es posible que sobrestime la originalidad de Rousseau como pensador, ofrece, no obstante, un excelente panorama de la vida y el carácter del pensador.



PHILIPP BLOM (Hamburgo, 1970) se formó como historiador en Viena y Oxford y colabora regularmente en revistas especializadas y periódicos de Europa y Estados Unidos. En Anagrama ha publicado cinco obras espléndidas: *El coleccionista apasionado. Una historia íntima*, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea* y *La fractura. Vida y cultura en Occidente 1918-1938*.

Notas

[1a] Las citas de la obra de Lucrecio están tomadas de la versión de Agustín García Calvo, titulada *De la realidad*, Zamora, Editorial Lucina, 1997. (N. del T.) <<

[2a] Agradecemos a María Teresa Gallego Urrutia la traducción de este poema a partir del original francés. El haba en cuestión es la sorpresa escondida dentro de la *galette*. (N. del T.) <<

[3a] En lo que respecta a las cartas de Diderot a Volland, siempre que aparecen en la selección de L. Versini titulada *Lettres à Sophie Volland*, hemos citado según la versión de Núria Petit Fontseré, *Cartas a Sophie Volland*, Barcelona, El Acantilado, 2010. (N. del T.) <<

[1] Jean-François Marmontel, citado en Jacqueline Hellegouarc'h, *L'Esprit de société: Cercles et «salons» parisiens au XVIIIe siècle* (París, Garnier, 2000), p. 17. <<

[2] Citado en Arthur M. Wilson, *Diderot* (Nueva York, Oxford University Press, 1972), p. 16. <<

[3] André Zysberg, *La Monarchie des Lumières 1715-1786*, colección Points histoire (París, Éditions du Seuil, 2002), p. 153. <<

[4] Denis Diderot, *Jacques le fataliste*, citado en Wilson, *Diderot*, p. 20. <<

[5] Citado en Wilson, *Diderot*, p. 31. <<

[6] Ibídem. 2. VIAJES <<

[1] Marie-Angélique de Vandeul, *Diderot, mon père* (Estrasburgo, Circé, 1992), p. 15. <<

[2] Charles Théveneau de Morande, *La Gazette noire par un homme qui n'est past blanc*, 1784, impreso en *À cent lieux de la Bastille*, p. 212; citado en Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982), p. 24. <<

[3] Ibídem. <<

[4] Anónimo (Henri de Boulainviller), «Origine des êtres et espèces, fruit d'une conversation retenue imparfaitement», *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1994), pp. 169-192. <<

[5] Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 4, *Esthétique et théâtre* (París, Laffont, 1997), pp. 730-731. <<

[6] Denis Diderot, *Pensées philosophiques*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 19. <<

[7] Ibídem, p. 20. <<

[8] Denis Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, p. 55. <<

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, citado en Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (Nueva York, Norton, 1984), p. 31. <<

[10] Jacob Bicker-Rayé, *Het dagboek van Jacob Bicker Rayé 1732-1772*, eds. F. Beijerinck y M. G. de Boer (Ámsterdam, H. J. París, 1935), p. 122. <<

[11] Citado en Brunet, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au 18e siècle* (París, 1926), p. 93. <<

[12] Carta de Thiry d'Holbach a John Wilkes, 9 de agosto de 1746, en Paul Thiry Baron d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, eds. Hermann Sauter y Erich Loos (Wiesbaden, Franz Steiner, 1986), p. 9. <<

[13] Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme machine* (París, M. Solovine, 1921), p. 143. <<

[14] *Ibíd.*, p. 183. <<

[15] *Ibíd.*, pp. 189-190. <<

[16] Julien Offray de La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, ed. John Falvey, Critical Edition (Banbury, Voltaire Foundation, 1975), p. 160. <<

[1] Todas las citas del *Dictionnaire* de Bayle están tomadas de Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, trad. de Richard H. Popkin (Indianápolis, Hackett, 1991). <<

[2] Pierre Bayle, *Pensées diverses* (Rotterdam, 1683), vol. 1, p. 4. <<

[3] *Ibidem*, vol. 1, p. 6. <<

[4] *Ibidem*, vol. 1, p. 12. <<

[5] *Ibidem*, vol. 2, p. 296. <<

[6] Denis Diderot, «Pensées philosophiques», en Denis Diderot, *Œuvres* (París, Laffont, 1994-1997), vol. 1, p. 38. <<

[7] Denis Diderot, «Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient», en *Œuvres*, vol. 1, p. 167. <<

[8] P. Bonnefon, «Diderot prisonnier à Vincennes», *Revue d'histoire littéraire de la France* (1899), vol. 6, p. 203; citado en P. N. Furbank, *Diderot: A Critical Biography* (Nueva York, Knopf, 1992), p. 47. <<

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Discours on the Arts and Sciences* (Londres, J. M. Dent, 1923), p. 131. <<

[10] Denis Diderot, «Encyclopédie», en Denis Diderot, Jean Le-
rond d'Alembert, eds., *Encyclopédie des arts et métiers*, vol. 5,
p. 635. <<

[1] Vincent de la Chapelle, *Le Cuisinier moderne qui apprend à donner à manger toutes sortes de repas, en gras et en maigre, d'une manière plus délicate que ce qui en a été écrit jusqu'à présent* (La Haya, 1742). <<

[2] Carta de Denis Diderot a Sophie Volland, 25 de julio de 1765, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 506. <<

[3] Georges-Louis Leclerc de Buffon, ed. y trad., introducción a *Statique des végétaux*, de Stephen Hales (París, Debure l'ainé, 1735), p. v. <<

[4] Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle* (París, Imprimerie royale, s. f.), vol. 1, p. 12. <<

[5] Denis Diderot, «Pensées interprétation de la nature», en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), pp. 564-565. <<

[6] Denis Diderot, *Rêve de d'Alembert*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 631. <<

[7] Jean-François Marmontel, *Mémoires* (París, Mercure de France, 2000), p. 214. <<

[8] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 322. <<

[9] Marmontel, *Mémoires*, p. 215. <<

[10] Carta de Diderot a Volland, 24 de octubre de 1762, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 465. <<

[11] Carta de Diderot a Falconet, septiembre de 1768, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, pp. 855-856. <<

[12] Carta de Diderot a Volland, 18 de octubre de 1760, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, pp. 261-262. <<

[13] Citado en Francis Steegmuller, *A Woman, a Man, and Two Kingdoms: The Story of Madame d'Épinay and the Abbé Gallani* (Nueva York, Knopf, 1991), p. 33. <<

[14] *Ibidem*, p. 40. <<

[15] Rousseau en una carta a un corresponsal no identificado; citado en Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754* (Nueva York, Norton, 1984), p. 267. <<

[16] Jean-Jacques Rousseau, *Confessions* (París, Le Livre de poche, 1998), libro 1, p. 176. <<

[17] Ibídem, libro 1, p. 177. <<

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile* (París, 1792), p. 296. <<

[1] Citado en Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford, Oxford University Press, 2001), p. 276. <<

[2] Jean Meslier, *Œuvres complètes*, vol. 1, *Testament*, ed. Roland Desné (París, Anthropos, 1970), p. 27. <<

[3] Ibídem, p. 15. <<

[4] Ibídem, p. 114. <<

[5] Voltaire, «A, B, C!», en *Philosophical Dictionary*, vol. 2, p. 605; citado en Peter Gay: *The Enlightenment*, vol. 2: *The Science of Freedom* (Nueva York, Knopf, 1969), p. 527. <<

[6] Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (Nueva York, Knopf, 1966), p. 122. <<

[7] Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 8, *Histoire de Jenni* (París, Desoer, 1817), p. 366. <<

[1] Michel de Montaigne, *Essays*, trad. de Donald M. Frame (Stanford, California, Stanford University Press, 1943), p. 786. <<

[2] Carta de Denis Diderot a Sophie Volland, 8 de octubre de 1768, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 895. <<

[3] Carta de Diderot a Falconet, 15 de mayo de 1767, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 731. <<

[4] Paul Thiry d'Holbach, *Pièces inédites: Le Baron d'Holbach* (París, L'Amateur d'autographes, 1864), vol. 3, pp. 75-77. <<

[5] Carta de Diderot a la señora de Maux, abril de 1772 (?), en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 1105. <<

[6] *Ibidem*, pp. 39-40. <<

[7] Paul Thiry d'Holbach, *Le Christianisme dévoilé* (Londres, 1756), pp. 45-46. <<

[8] *Ibidem*, pp. 105-106. <<

[9] *Ibidem*, p. 64. <<

[10] *Ibidem* p. 214. <<

[11] *Ibidem*, p. 233. <<

[12] Citado en William Wickwar, *Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution* (Londres, Allen & Unwin, 1935), pp. 62-63. <<

[13] Carta de Diderot a Sophie Volland, 21 de noviembre de 1760, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 320. <<

[14] Carta de Diderot a Sophie Volland, 22 de septiembre de 1761, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 352. <<

[15] Carta de Diderot a Sophie Volland, mayo de 1759, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 101. <<

[16] Carta de Diderot a Guillaume Vialet, 1766, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 657. <<

[17] Carta de Diderot a Sophie Volland, 1759, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 180. <<

[18] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, pp. 537-538. <<

[19] Diderot, *Correspondance*, citado en Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (Nueva York, Knopf, 1966), p. 64. <<

[20] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 399. <<

[21] Ibídem, pp. 191-192. <<

[22] Diderot, *Le Rêve de D'Alembert*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 873. <<

[23] Ibídem, pp. 893-894. <<

[24] Ibídem, p. 917. <<

[25] Ibídem, p. 893. <<

[26] Ibídem, p. 907. <<

[27] Carta de Diderot a Voltaire, en Denis Diderot, *Correspondance*, ed. Georges Roth, 16 vols. (París, Les Éditions de minuit, 1955-1970), vol. 6, p. 334. <<

[28] Carta de Voltaire a Madame Saint Julien, 15 de diciembre de 1766, en Voltaire, *Œuvres*, ed. Garnier (París, 1876), vol. 44, p. 534. <<

[29] Carta de Diderot a Sophie Volland, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 922. <<

[1] André Marmontel, *Œuvres complètes* (París, 1819), vol. 1, p. 200. <<

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Confessions* (París, Le Livre de poche, 1998), libro 2, p. 23. <<

[3] Denis Diderot, *Le Fils naturel*, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 4, *Esthétique et théâtre* (París, Laffont, 1997), pp. 1112-1113. <<

[4] Carta de Denis Diderot a Jean-Jacques Rousseau, 14 de marzo de 1757, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 63. <<

[5] *Ibidem*, p. 64. <<

[6] Rousseau, *Confessions*, libro 2, p. 135. <<

[7] Citado en Maurice Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762* (Chicago, University of Chicago Press, 1991), p. 75. <<

[8] Citado en *ibidem*, p. 86. <<

[9] Citado en *ibidem*, p. 98. <<

[10] Carta de Rousseau a Voltaire, 18 de agosto de 1756, en Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh (Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1965), vol. 4, p. 81, citado en Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, *The Science of Freedom* (Nueva York, Knopf, 1969), p. 546. <<

[11] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile* (París, 1792), p. 950. <<

[12] *Ibidem*, p. 954. <<

[13] Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles*, en Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres* (París, 1857), vol. 8, p. 21. <<

[14] Como es típico de él, Helvétius adultera la cita invirtiéndola y eliminando una línea. Véase Lucrecio, *On the Nature of the*

Universe, trad. de Ronald Melville (Oxford, Clarendon, 1999), parte 1, líneas 130 y 132. <<

[15] Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, trad. de W. Munford (Londres, 1807), pp. 27-28. <<

[16] *Ibídem*, p. 50. <<

[17] *Ibídem*, p. 172. <<

[18] Carta de Diderot a Sophie Volland, 15 de octubre de 1759, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 172. <<

[1] Carta de Thiry d'Holbach a David Hume, 22 de agosto de 1763, en Thiry d'Holbach, *Gesamte erhaltene Korrespondenz*, ed. Hermann Sauter y Eruch Loos (Wiesbaden, Franz Steiner, 1986), pp. 18-19. <<

[2] Roderick Graham, *The Great Infidel: A Life of David Hume* (Edimburgo, Birlinn, 2006), p. 264. <<

[3] Ibídem, p. 263. <<

[4] Carta de David Hume a Adam Smith, 9 de agosto de 1763, en David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1932), vol. 1, p. 483. <<

[5] Graham, *Great Infidel*, p. 272. <<

[6] Ibídem, p. 498. <<

[7] William Cole, citado en ibídem, p. 276. <<

[8] Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, ed. Maurice Tourneux (París, 1877-1882), vol. 5, 12.5. <<

[9] Horace Walpole, *The Letters of Horace Walpole*, 6 vols. (Londres, Richard Bentley, 1846), vol. 4, p. 226. <<

[10] Ibídem, vol. 6, p. 370. <<

[11] Ibídem, vol. 4, p. 298. <<

[12] David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1932), vol. 1, p. 491. <<

[13] Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 537. <<

[14] James Buchan, *Capital of Mind: How Edinburgh Changed the World* (Londres, John Murray, 2003), p. 61. <<

[15] Ibídem, p. 56. <<

[16] David Hume, *My Own Life*, en *The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), p. 351. <<

[17] David Hume, *A Treatise on Human Nature* (Londres, Penguin, 1984), pp. 311-312. <<

[18] Ibídem, p. 312. <<

[19] David Hume, citado en Buchan, *Capital of Mind*, p. 78. <<

[20] Hume, citado en ibídem, p. 83. <<

[21] Hume, citado en ibídem, p. 272. <<

[22] David Hume, *The Natural History of Religion*, en *Dialogues and The Natural History of Religion* (Oxford, Oxford University Press, 1993), p. 182. <<

[23] Ibídem. <<

[24] Hume, *Treatise on Human Nature*, p. 153. <<

[25] Hume, *Letters*, vol. 1, p. 498. <<

[26] Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Londres, 1779), pp. 134, 142. <<

[27] Hume, *Letters*, vol. 2, pp. 93-94. <<

[28] Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ed. Georges A. Bonnard (Londres, Nelson, 1966), p. 136. <<

[29] Carta de Diderot a Hume, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 813. <<

[1] Louis-Sébastien Mercier, *Panorama of Paris: Selections from Le Tableau de Paris*, ed. Jeremy D. Popkin y Helen Simpson (University Park, Pennsylvania State University Press, 1999), p. 30. <<

[2] *Ibídem.* <<

[3] Lucrecio, *On the Nature of the Universe* (Oxford, Clarendon, 1999), libro 1, versos 63-71 (la traducción es mía). <<

[4] *Ibídem.*, libro 2, versos 1090-1093 (la traducción es mía). <<

[5] Citado en John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume* (Edimburgo, William Tate, 1846), p. 196. <<

[6] M. Mirabaud [Barón d'Holbach], *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* (Ámsterdam, 1770), p. 7. <<

[7] Hubert, *Holbach et ses amis* (París, Delpeuch, 1928), p. 82. <<

[8] *Ibídem.*, p. 80. <<

[9] *Ibídem.*, p. 10. <<

[10] *Ibídem.*, p. 194. <<

[11] *Ibídem.*, p. 191. <<

[12] Holbach, *Bon sens* (Ámsterdam, 1772), p. 32. <<

[13] Holbach, *Système*, vol. 2, p. 125. <<

[14] *Ibídem.*, vol. 1, p. 45. <<

[15] *Ibídem.*, vol. 1, p. 45. <<

[16] *Ibídem.*, vol. 1, p. 48. <<

[17] *Ibídem.*, vol. 2, p. 100. <<

[18] *Ibídem.*, vol. 1, p. 72. <<

[19] *Ibídem.*, vol. 1, pp. 81-82. <<

[20] *Ibídem.*, vol. 1, p. 81. <<

[1] Carta de Denis Diderot a Sophie Volland, 18 de julio de 1762, en Denis Diderot, *Œuvres* (París, Laffont, 1993-1997), vol. 5, *Correspondance*, p. 381. <<

[2] *Ibidem*. <<

[3] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, p. 391. <<

[4] Diderot, *Regrets*, en *Œuvres*, vol. 4, p. 820. <<

[5] David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1931), vol. 2, pp. 195-196. <<

[6] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, p. 328. <<

[7] André Morellet, *Mémoires* (París, 1821), vol. 1, p. 131. <<

[8] Abbé Galiani, *Correspondance* (París, 1881), vol. 2, p. 110. <<

[9] Henry North Holroyd, conde de Sheffield, ed., *The Private Letters of Edward Gibbon 1753-1794* (Londres, John Murray, 1886), p. 29. <<

[10] Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (Londres, 1868), vol. 2, p. 247. <<

[11] Carta de Sir James Macdonald of the Isles a la señora Elizabeth Montagu, París, 11 de abril de 1764, en Elizabeth Montagu, *Mrs. Montagu*, «*Queen of the Blues*», ed. Reginald Blunt (Londres, Constable, 1923), p. 97. <<

[12] Gibbon, *Decline and Fall*, p. 34. <<

[13] *Correspondence of the Late John Wilkes* (Londres, Richard Phillips, 1805), vol. 2, pp. 35-36. <<

[14] «Adam Smith's Correspondence», en W. R. Scott, *Adam Smith* (Londres, Oxford University Press, 1923), pp. 298-299. <<

[15] Carta de Diderot a Sophie Volland, 7 de octubre de 1762, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, p. 457. <<

[16] Laurence Sterne, citado en A. H. Cash, *Laurence Sterne* (Londres, Methuen, 1975), vol. 2, p. 137. <<

[17] Laurence Sterne, *Works of Laurence Sterne in one volume* (Fildelfia, Grigg & Elliot, 1843), p. 49. <<

[18] David Garrick, *Letters* (Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1963), vol. 2, p. 444. <<

[19] Carta de Diderot a Falconet, julio de 1767, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 745. <<

[20] Denis Diderot, *Refutation d'Helvétius*, en *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 855. <<

[21] Denis Diderot, *Rêve de d'Alembert*, en *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 933. <<

[22] Carta de Diderot a Sophie Volland, 6 de octubre de 1765, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 535. <<

[23] Ibídem, pp. 536-537. <<

[24] Ibídem, pp. 532-533. <<

[25] Ibídem, p. 533. <<

[26] Carta de Diderot a Sophie Volland, 10 de diciembre de 1765, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 568. <<

[1] Carta de Denis Diderot a Sophie Volland, Grandval, 1 de octubre de 1759, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 160. <<

[2] Carta de Diderot a Sophie Volland, 14-15 de octubre de 1760, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 251. <<

[3] Carta de Diderot a Sophie Volland, Grandval, 20 de octubre de 1759, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 156. <<

[4] Carta de Madame D'Épinay a Ferdinando Galiani, 12 de enero de 1773, en Ferdinando Galiani, *Correspondance* (París, 1881), p. 166. <<

[5] Carta de Diderot a Sophie Volland, 28 de septiembre de 1767, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 774. <<

[6] M. Mirabaud [Barón d'Holbach], *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* (Ámsterdam, 1770), p. 150. <<

[7] Denis Diderot, *Jacques the Fataliste and His Master*, trad. de David Coward (Oxford, Oxford University Press, 1999), p. 185. <<

[8] Denis Diderot, «Jouissance», en *Encyclopédie*, vol. 8, p. 889. <<

[9] Denis Diderot, *D'Alembert's Dream*, trad. de A. W. Tanckock (Londres, Penguin, 1966), p. 174. <<

[10] Denis Diderot, *Entretien*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), pp. 670-671. <<

[11] Denis Diderot, *Salon de 1767*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 4, *Esthétique et théâtre* (París, Laffont, 1997), p. 632. <<

[12] Carta de Diderot, 3 de noviembre de 1760, citada en Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, *The Science of Freedom* (Nueva York, Knopf, 1969), pp. 189-190. <<

[13] Carta de Diderot a Sophie Volland, 31 de julio de 1762, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 397. <<

[14] Boyer d'Agens, *Thérèse philosophe* (Saint-Étienne, Francia, Université de Saint-Étienne, 2000), p. 34. <<

[15] Julian Offray de La Mettrie, *L'Art de jouir* (París, Éditions du Boucher, 2000), p. 3. <<

[16] Ibídem, p. 7. <<

[17] D'Holbach, *La Morale universelle* (Ámsterdam, Marc Michael Rey, 1776), p. xviii. <<

[18] David Hume, *Treatise on Human Understanding* (Londres, Penguin, 1985), p. 22. <<

[19] D'Holbach, *La Morale universelle*, p. 68. <<

[20] Montaigne, «Of Custom», en *Essays*, trad. de Donald M. Frame (Stanford, California, Stanford University Press, 1948), p. 83. <<

[21] Carta de Diderot a Sophie Volland, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 357. <<

[22] Citado en Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, *The Science of Freedom*, p. 188. <<

[23] Carta de Diderot, 16 de agosto de 1759, en Diderot, *Correspondance*, vol. 2, p. 218, citado en Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, *The Science of Freedom*, p. 194. <<

[24] Diderot, *Salon of 1769*, p. 420. <<

[1] Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, trad. Angela Scholar (Oxford, Oxford University Press, 2000), p. 407. <<

[2] *Ibídem*, p. 388. <<

[3] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile* (París, 1792), p. 221. <<

[4] Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh (Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1965), vol. 8, pp. 60-61. <<

[5] Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile*, p. 5. <<

[6] *Ibídem*, p. 358. <<

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract*, trad. G. D. H. Cole (Londres, Penguin, 1968), p. 3. <<

[8] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres* (París, 1857), vol. 3, p. 9. <<

[9] Rousseau, *Social Contract*, p. 5. <<

[10] *Ibídem*, p. 8. <<

[11] *Ibídem*, p. 15. <<

[12] *Ibídem*, p. 29. <<

[13] *Ibídem*, p. 127. <<

[14] *Ibídem*, p. 36. <<

[15] *Ibídem*, p. 41. <<

[16] *Ibídem*, p. 41. <<

[17] *Ibídem*, p. 46. <<

[18] *Ibídem*, p. 96. <<

[19] Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile*, p. 774. <<

[20] Rousseau, *Confessions*, p. 7. <<

- [1] Cesare Beccaria, *Of Crimes*, trad. de Edward Ingraham (Filadelfia, 1819), p. 31. <<
- [2] Ibídem, p. 67. <<
- [3] Ibídem, p. 50. <<
- [4] Ibídem, p. 104. <<
- [5] Ibídem, p. 105. <<
- [6] Ibídem, p. 107. <<
- [7] Beccaria, *Opere*, vol. 2, p. 864, citado en Alan Kors, *D'Holbach's Coterie* (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1973), p. 108. <<
- [8] Arthur M. Wilson, *Diderot* (Nueva York, Oxford University Press, 1972), p. 515. <<
- [9] Ibídem. <<
- [10] Ibídem. <<
- [11] Citado en M. Frasca-Spada y P. J. E. Kail, eds., *Impressions of Hume* (Oxford, Oxford University Press, 2005), p. 234. <<
- [12] Wilson, *Diderot*, p. 516. <<
- [13] Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, ed. Maurice Tourneux (París, 1877-1882), vol. 6, pp. 427-429. <<
- [14] Ibídem, vol. 4, p. 241, citado en Kors, *Coterie*, p. 145. <<
- [15] Denis Diderot, *Refutation d'Helvétius*, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), citado en Wilson, *Diderot*, p. 660. <<
- [16] Guillaume Raynal y Denis Diderot, *Histoire des deux Indes* (Ámsterdam, Marc Michael Rey, 1770), vol. 3, pp. 648-649. <<
- [17] Denis Diderot, *Observation sur le Nakaz*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 3, *Politique* (París, Laffont, 1996), p. 509. <<
- [18] Denis Diderot, «Sur les femmes», en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 950. <<
- [19] Ibídem, p. 953. <<

[1] Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 1030. <<

[2] Carta de Toussaint-Pierre Lenieps a Jean-Jacques Rousseau, citado en Arthur M. Wilson, *Diderot* (Nueva York, Oxford University Press, 1972), p. 500. <<

[3] Carta de Friedrich Melchior Grimm a David Hume, citado en Maurice William Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago, University of Chicago Press, 1997), p. 159. <<

[4] Carta de Rousseau a Hume, citado en T. E. Ritchie, *An Account of the Life and Writings of David Hume, Esq.* (Londres, 1807), p. 160. <<

[5] Carta de Hume a Hugh Blair, citado en Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume* (Edimburgo, Nelson, 1954), p. 512. <<

[6] David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1932), vol. 2, p. 2. <<

[7] James Boswell, *Life of Johnson*, ed. de Charles Grosvenor Osgood (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1917), p. 168. <<

[8] Carta de Thiry D'Holbach a Hume, 16 de marzo de 1766, en Thiry D'Holbach, *Gesamte erhaltene Korrespondenz*, ed. Hermann Sauter y Erich Loos (Wiesbaden, Franz Steiner, 1986), pp. 34-35. <<

[9] André Molleret, *Mémoires* (París, 1821), p. 129. <<

[10] Carta de Thiry D'Holbach a David Garrick, 9 de febrero de 1766, en D'Holbach, *Gesamte erhaltene Korrespondenz*, p. 32. <<

[11] *Ibidem.* <<

[12] Hume, citando a Rousseau en su *Concise Account* (Londres, 1766), pp. 52-54. <<

[13] Hume, *Letters*, vol. 2, p. 29. <<

[14] *A Concise and Genuine Account of the Dispute Between Mr Hume and Mr Rousseau* (Londres, 1766), pp. 29-30. <<

[15] Carta de Hume a Richard Davenport, 15 de julio de 1766, en Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance de Jean-Jacques Rousseau*, ed. R. A. Leigh (Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1969), pp. 30, 528. <<

[16] David Hume, citado en Eliot Warburton, *Memoirs of Horace Walpole and His Contemporaries* (Londres, Colburn & Co., 1852), p. 269. <<

[17] Anónimo, *Exposé succinct* (Londres, 1766). <<

[18] Anónimo, *Un Pseudo-quaker défend Rousseau contre Hume et Voltaire*, lugar desconocido, reimpreso en Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, ed. Maurice Tourneux (París, 1877-1882), pp. 32, 516. <<

[19] Hume a Blair, 1 de julio de 1766, citado en Mossner, *Life of David Hume*, p. 526. <<

[20] Rousseau a M. Guy, *Œuvres de Rousseau* (París, 1782), vol. 24, p. 387. <<

[21] Grimm, *Correspondance littéraire*, octubre de 1766. <<

[22] Voltaire, *Œuvres de Voltaire* (Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1968-1977), vol. 53, p. 492. <<

[1] Citado en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), pp. 76-77. <<

[2] Denis Diderot, «Aguaxima», en *Encyclopédie*, vol. 1, p. 191. <<

[3] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 1109. <<

[4] Ibídem, p. 447. <<

[5] Ibídem, pp. 495-496. <<

[6] Denis Diderot, *Entretien*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 885. <<

[7] Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 988. <<

[8] Ibídem, p. 399. <<

[9] Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 1119. <<

[10] Ibídem, p. 790. <<

[11] Denis Diderot, *Refutation d'Helvétius*, en ibídem, p. 855. <<

[12] Carta de Ferdinando Galiani a Louise d'Épinay, en Ferdinando Galiani, *Lettres de l'Abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le baron d'Holbach* (París, G. Charpentier, 1882), vol. 1, p. 230. <<

[1] Denis Diderot, *Correspondance*, ed. Georges Roth, 16 vols. (París, Les Éditions de minuit, 1955-1970), vol. 10, pp. 15-16. <<

[2] Carta de Denis Diderot a Voltaire, 8 o 10 de octubre de 1766, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 702. <<

[3] Denis Diderot, *Éloge à Richardson*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 158. <<

[4] Louise d'Épinay, citado en Arthur Wilson, *Diderot* (Nueva York, Oxford University Press, 1972), p. 619. <<

[5] Carta de Diderot a Sophie Volland, 18 de junio de 1773, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 1180. <<

[6] Georg Joachim Zollikofer, citado en Wilson, *Diderot*, p. 630. <<

[7] Karl Lessing a Gotthold Ephraim Lessing, citado en G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 25 vols. (Berlín, Göschen, 1886-1913), vol. 20, pp. 287-288. <<

[8] Grimm, citado en Wilson, *Diderot*, p. 632. <<

[9] Catalina II, citado en Wilson, *Diderot*, p. 640. <<

[10] Louis-Philippe Ségur, *Memoirs and Recollections*, 3 vols. (Londres, 1825-1833), vol. 3, pp. 34-35, citado en Wilson, *Diderot*, p. 641. <<

[11] Carta de François Félix Dorothée Crillon a Jean d'Alembert sobre Diderot, citado en Wilson, *Diderot*, p. 643. <<

[12] Diderot, *Œuvres*, vol. 3, *Politique* (París, Laffont, 1996), p. 508. <<

[13] Denis Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 859. <<

[14] Carta de Diderot a Volland, 26 de septiembre de 1762, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 449. <<

[15] Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, en *Œuvres*, La Pléiade (Paris, Gallimard, 1951), pp. 482-483. <<

[1] Louis-Antoine de Bougainville, «Mouillage à Tahiti», en *Voyage autour du monde* (1771), citado en Richard Holmes, *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science* (Nueva York, Pantheon Books, 2008), p. 4. <<

[2] Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 2, *Contes* (París, Laffont, 1994), p. 970. <<

[3] *Ibídem*, pp. 970-971. <<

[4] *Ibídem*, p. 975. <<

[5] *Ibídem*, p. 976. <<

[6] *Ibídem*, p. 982. <<

[7] Denis Diderot, *Essai sur la peinture*, en *Œuvres de Diderot*, La Pléiade (París, Gallimard), pp. 1143-1144. <<

[8] Diderot, *Supplément*, p. 987. <<

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité* (Ámsterdam, Marc Michael Rey, 1755), pp. 35-36. <<

[10] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. 12, *Émile* (París, 1792), pp. 50-99. <<

[11] Las referencias a la extirpación ritual de un testículo entre los hotentotes eran un ingrediente básico de los relatos de viajes de los siglos XVII y XVIII. Los antropólogos del siglo XX, como Edward Evans-Pritchard, han confirmado también la existencia del ritual entre los nuer. Véase E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford, Clarendon, 1956). <<

[12] Guillaume Raynal y Denis Diderot, *Histoire des deux Indes* (Ámsterdam, Marc Michael Rey, 1770), vol. 3, p. 680. <<

[13] *Ibídem*, vol. 3, p. 698. <<

[14] *Ibídem*, vol. 3, p. 688. <<

[15] Louis de Jaucourt, «Traite des nègres», en *Encyclopédie*, pp. 16, 532. <<

[16] Raynal y Diderot, *Histoire des deux Indes*, vol. 4, pp. 167172. <<

[17] Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 1197. <<

[18] Carta de Ferdinando Galiani a Louise d'Épinay, 18 de mayo de 1776; respuesta de Madame d'Épinay a Galiani, 10 de junio de 1776, citadas en Francis Steegmuller, *A Woman, a Man, and Two Kingdoms: The Story of Madame d'Épinay and the Abbé Galiani* (Nueva York, Knopf, 1991), pp. 213-214. <<

[19] Stacy Schiff, *Franklin in Paris* (Nueva York, Henry Holt, 2005), p. 90. <<

[20] Citado en André Morellet, *Mémoires* (París, Mercure de France, 1988), p. 220. <<

[1] Carta de Paul Thiry D'Holbach a David Garrick, citado en Max Pearson Cushing, *Baron d'Holbach: A Study in Eighteenth-Century Radicalism in France* (Nueva York, Lanchester, 1914), p. 73. <<

[2] Carta de Denis Diderot a Friedrich Melchior Grimm, 9 de junio de 1777, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), pp. 1291-1292. <<

[3] Louise d'Épinay, *Correspondance*, citado en *Dictionnaire de Diderot*, ed. Roland Mortier y Raymond Trousson (París, H. Champion, 1999), p. 216. <<

[4] Carta de Diderot a Grimm, 1781, citado en Arthur M. Wilson, *Diderot* (Nueva York, Oxford University Press, 1972), p. 701. <<

[5] Denis Diderot, *Essai sur les règnes*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie* (París, Laffont, 1994), p. 1058. <<

[6] *Ibidem*, p. 967. <<

[7] *Ibidem*, p. 1107. <<

[8] *Ibidem*, p. 1029. <<

[9] Carta de Diderot a Falconet, 15 de febrero de 1766, en Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance*, p. 606. <<

[10] Diderot, *Essai sur les règnes*, en Diderot, *Œuvres*, vol. 1, *Philosophie*, p. 1029. <<

[11] *Ibidem*, p. 1305. <<

[12] Séneca, *De brevitate vitae*, XIV, 1-2, en *Moral Essays*, trad. J. W. Basore, Loeb Classical Library (Nueva York, Putnam's Sons, 1928), vol. 254, pp. 333-335. <<

[13] Citado en Wilson, *Diderot*, p. 688. <<

[14] *Ibidem*. <<

[15] *Ibidem*, p. 711. <<

[16] *Ibidem*. <<

[17] Citado en Wilson, *Diderot*, pp. 509-510. EPÍLOGO. UNA REVOLUCIÓN ROBADA <<

[1] Citado en Nicole Bossut, *Chaumette, porte-parole des sansculottes* (París, CTHS, 1998), p. 483. <<

[2] Citado en Daniel Brewer, *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth-Century French Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008), p. 108. <<

[3] Carta de Denis Diderot a Madame D'Épinay, en Denis Diderot, *Œuvres*, vol. 5, *Correspondance* (París, Laffont, 1997), p. 1085. <<

[4] Jean-François de la Harpe, *Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne* (París, Pourrat, 1839), vol. 18, p. 75. <<

[5] Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, Dürr, 1911), vol. 2, p. 214. <<

[6] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, en Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Múnich, De Gruyter, 1999), vol. 13, p. 122. <<

[7] Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (Nueva York, Knopf, 1966), p. 166. <<

[8] Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, citado en Peter Gay, *The Enlightenment*, vol. 2, *The Science of Freedom* (Nueva York, Knopf, 1969), p. 190. <<

ÍNDICE

Gente peligrosa	2
Introducción	8
Padres e hijos	25
1. La Ciudad de las Luces	26
2. Viajes	45
3. «Encyclopédie»: Grandes ambiciones	72
4. Chez Monsieur D'Holbach	96
5. Audacia	120
6. El cristianismo desenmascarado	141
7. Sólo el hombre malo vive solo	168
Máquinas maravillosas	193
8. «Le bon David»	194
9. Una filosofía natural	218
10. Los jeques de la rue Royale	237
11. Grandval	258
12. El oso	282
La Isla del Amor	302
13. Crimen y castigo	303
14. El perro más ingrato del mundo	320
15. Fama y destino	338
16. La emperatriz y el rey de la «galette»	353
17. Sexo en el paraíso	370
18. Cincuenta sacerdotes contratados	396
Epílogo. Una revolución robada	413

Los protagonistas	431
Una bibliografía muy selectiva	435
Autor	441
Notas	442